بسم الله الرحمن الرحیم
ان الدین عند الله الاسلام
هذه حواش فی حل الحاشیة الخیالیة
علی شرح العقائد النسفیة
المسماة
بالتحریر المثالیة
فی حل الحاشیة الخیالیة
ابو عبید منظور احمد نعمانی
مکتبہ رشیدیہ
سرکی روڈ — کوئٹہ

إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ ط

هذه حواشی فی حل الحاشیة الخیالیة

علی شرح العقائد النسفیة

المسماة

بالتحریر المثالیة

فی حل الحاشیة الخیالیة

الّفها وحرّرها

ابو عُبید منظور احمد نعمانی

استاد المنقولات والمعقولات فی المدرسۃ العربیۃ الانوریۃ

حبیب آباد طاہر والی بہاولپور پاکستان

ملنے کا پتہ:

عبدالمجید مستوعی ناظم جامعہ انوریہ حبیب آباد طاہر والی

براستہ ترنڈہ محمد پناہ لیاقت پور رحیم یار خان

فون: ۰۰۶۸۳ - ۶۷۱۵۷۷ - ۶۷۱۴۰۰ - ۶۷۱۵۶۶

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی احکم عقائد الاسلام بالنقلیات والعقلیات وایّد ملۃ الحنیفیۃ بالنصوص والآیات والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد افضل الرسل والبریات وسید الکائنات المصدّق والمؤیّد بالبینات والمعجزات وعلی اٰلہ واصحابہ الذین اتبعوہ بخلوص النیات المکرّمین بالکرامات والالہامات ۔ اما بعد فیقول العبد العاصی والراجی رحمۃ اللہ الباری ابو عُبَیْد منظور احمد نعمانی استاذ المنقولات والمعقولات فی المدرسۃ العربیۃ الانوریۃ بجیب اٰباد ظاہر والی بہاولپور باکستان ہذہ حواش فی حل الحاشیۃ الخیالیۃ علی شرح العقائد النسفیۃ و سمیتہا بالتحریر المثالیۃ فی حل الحاشیۃ الخیالیۃ وکان ذلك فی شہر رجب سنۃ تاسع عشر بعد الالف واربعمائۃ قال المحشی الحمدُ لمستاھلہ ای لمستوجبہ ومستحقہ وھو اللہ تعالی المنعم بکل نعمۃٍ ۔

اگرچہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں جن میں لفظ مستاہل منقول نہیں ہے لیکن یہاں لفظ مستاہل باعتبار علم توصیفی کے استعمال نہیں ہے بلکہ مفہوم لغوی اور وصفی بالعموم میں مستعمل ہے اگرچہ نفس الامر کے لحاظ سے اس کا انحصار فی ذاتہ تعالیٰ ہے واٰلہ وصحبہ کہا جاتا ہے کہ لفظ آل سے مراد اہل رسولؐ ہیں جن کو صدقہ لینا ممنوع ہے تو اس صورت میں لفظ اصحاب تعمیم بعد

التخصیص ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان سے مراد ہر متقی مومن ہو جیسے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔" سُئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من آل محمد قال کل مؤمن تقی کذا فی الشفا تو اس صورت میں لفظ وصحبہ تخصیص بعد از تعمیم ہوگی۔ والصحابی من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالایمان ومات علی الایمان موضحی سبلہ السبل جمع سبیل و ھو الطریق یذکر ویؤنث والمراد بہا سننہ وادابہ واخلاقہ فدونک یہ اسم فعل ہے بمعنی خُذ اس صورۃ میں لفظ النبراس منصوب علی المفعولیۃ ہے یا دونک ظرف ہے بمعنی امامک و قدامک خبر مقدم اور النبراس مرفوع ہوکر مبتدا مؤخر ہے النبراس بکسر النون وسکون الباء بمعنی المصباح ہے۔ ایتہا الساری سرایۃ سے ماخوذ ہے بمعنی الذھاب فی اللیل اس میں شرح عقائد کے طالب علم کو سارٍ فی ظلمۃ اللیل کے ساتھ تشبیہ دی تحیر وحیرانگی اور عدم اہتدار الی المقاصد میں اور اپنی کتاب کو مصباح و نبراس کے ساتھ تشبیہ دی ذکر مشبہ ارادہ مشبہ کا علی طریقۃ الاستعارۃ المصرحۃ ہے کتابٌ فیہ نورٌ لفظ کتاب خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی ھو کتابٌ یہ اس کے نبراس ہونیکا بیان ہے۔ المکامن الخفیہ مکامن مکمن کی جمع ہے جو کمن کموناً سے ماخوذ ہے بمعنی اختفا تو مکامن کا معنی ہوگا المقامات الخفیہ پھر خفیہ کی صفۃ لگاکر مبالغہ فی الخفا کی طرف اشارہ کیا املیتہ یعنی یہ کتاب میں نے املاء کرائی اور لکھائی۔ اوان ای وقت الدعۃ ای السکینۃ یہ مصدر ہے ودع یدعُ کی بمعنی چھوڑنے اور الوداع کرنیکے یعنی مطالعہ وغیرہ کو ہم الوداع کرچکے تھے خلاصہ یہ تھا کہ مطالعہ وغیرہ کی ضرورت نہیں تھی اس لئے مطالعہ کی مشقت اور تکلیف کو چھوڑ کر ہم راحت اور استراحت میں تھے جادہ معظم الطریق یعنی مشہور اور

کھلا راستہ الایجاز ای الاختصار تعمیة مصدر ہے بمعنی پوشیدہ کردن اصلہ عمی الامر اذا التبس یعنی اختصار تو ہو گا لیکن اتنا اختصار نہ ہو گا کہ جس سے مراد پوشیدہ اور ملتبس ہو جائے اور لغز و چیستان ہو جائے حین ما حمتُ حام یحوم سے ماخوذ ہے بمعنی حام حول الشیٔ اذا دار یعنی گھومنا اور چکر لگانا رمتُ ای قصدت تنز بیاین شینہ و سینہ شین سے مراد مسائل مدللہ اور سین سے مراد مسائل خالیہ عن الدلائل ہیں یا شین سے مراد حروف منقوطہ اور سین سے مراد خالی از نُقطہ ہیں۔ بذکر الخاص وارادۃ العام مقصد اس کا یہ ہے کہ نظر ثانی کر کے حرف و حرف کی تصحیح کی تاکہ ہر قسم کے سقم سے خواہ لفظی ہوں یا معنوی میری کتاب پاک وصاف ہو جائے الحقتہٗ الی خز انۃ اس کی طرف اشارہ کیا کہ ممدوح کے خزانہ کتب میں نفیس کتب موجود تھیں اور میری یہ کتاب ان میں الحاقی اور تبعی درجہ رکھتی تھی لا مثل لہ فی العلی ای فی الرفعة والشرف ولہ المثل الاعلی ای المرتبة العلیا الصاحب مطلق الوزیر الذی یصاحب السلطان الدستور الوزیر الکبیر اصلہ الدفتر الذی جمع فیہ قوانین الملك وضوابطہ چونکہ اس قسم کا دفتر وزیر کبیر کی تحویل میں رہتا ہے اس لئے الدستور بمعنی الوزیر الکبیر مجازاً ہے یُطوی الیہ من الطی بمعنی لور دیدن الفج الوادی ای الطریق الواسع بین الجبلین العمیق ای ذو العمق والعمق قعر البیر یہ کثرتِ واردین کی طرف اشارہ ہے جو مشکل راستے طے کر کے آتے رہتے تھے یستقبلہ استقبال کردن و پیشوا شدن وجوہ الآمال جمع امل والمراد ذوو الآمال ادھر اشارہ ہے کہ واردین کو چونکہ ممدوح کے مکارم اخلاق پر پورا اعتماد حاصل تھا وہ نفس امال ہو کر وارد ہوتے تھے بلد سحیق ای بعید باہت من المباھاۃ بمعنی المفاخرۃ تیجان جمع تاج الھامة الراس

حلل جمع حلة ای الازار والرداء تیجان اور حلل کو ان اشخاص کے ساتھ تشبیہ دی جو ذوالمفاخرۃ ہیں چونکہ ذکر مشبہ ہے اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور مفاخرۃ ذوالمفاخرۃ کو لازم ہے جو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے یہ تخیلیہ ہوا جو قرینہ ہے برائے تشبیہ مضمر فی النفس اور جمع کے ساتھ اشارہ کیا کہ ممدوح جمیع وجوہ وزارۃ اور امارۃ کا جامع ہے ولی الایادی لفظ ولی بروزن فعیل ماخوذ من الولایۃ باب حسب سے ہے بمعنی والی شدن یعنی کسی شئ کا متولی ہونا ایادی جمع ید بمعنی نعمۃ ہے اور لفظ النعیم اس کی تفسیر ہے مربی یعنی اہل فضل اور اہل حکمۃ کا تربیت کنندہ ہے اخذاً ایدی العلماً اس ممدوح نے جو تربیت علماً اور ترویج علوم کی اور ان کو ضائع ہونے سے محفوظ کیا اور بچا لیا اس ہئیۃ وصورت تربیت و تحفیظ کو تشبیہ دی اس ھیئۃ وصورۃ کے ساتھ جو کسی مزلقہ یعنی پھسلنے کی جگہ میں دوسرے شخص کا ہاتھ پکڑتا ہے اور گرنے سے اس کو بچا لیتا ہے یہ چونکہ ایک ہئیۃ منتزعہ من الامور کو تشبیہ دی گئی ہے دوسری ہئیۃ منتزعہ من الامور کے ساتھ تو یہ استعارہ تمثیلیہ ہوا دافع الویۃ الشرع والرسوم الویہ جمع ہے لواء کی رایہ صغیرہ کے معنی میں آتا ہے۔ اور رسوم جمع ہے رسم کی جو بمعنی العلامۃ ہے یہ عطف تفسیری ہے الویہ کا اور لفظ الویہ جو رایات صغیرہ کیلئے آتا ہے اس کے اختیار کرنے میں اشارہ ہے کہ اس نے تمام مراسم شریعت کا احیا کیا خواہ مراسم صغیرہ ہوں یا کبیرہ حائز المآثر والمفاخر حائز اسم فاعل ہے حاز یحوز سے بمعنی جمع کرنا مآثر جمع ہے مأثرۃ بفتح الثاء وضمہا بمعنی مکرمۃ یعنی وہ عظمۃ جو قرناً بعد قرنٍ منقول ہوتی چلی آتی ہے کہا جاتا ہے تو ثر و تذکر ای تنقل و تحفظ مفاخر جمعُ مفخرۃٍ بفتح الخاء وضمہا یہ بھی ہم معنی مأثر کے ہے اور تکرار برائے تاکید ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مأثر سے مراد فضائل حسبیہ

رُتبیہ ہوں اور مفاخر سے مراد فضائل نسبیہ ہوں حاوی الریاسات
بالاول والآخر اول اور آخر ریاسات سے بدل ہے یعنی حاوی اول الریاسات
وآخرہا یہ کنایہ ہے از احاطۂ بجمیع الریاسات اوّل مدارج طبعہ النقاد مدارج
جمع ہے مدرجۃ بفتح المیم بمعنی المذہب والمسلک نقاد صیغہ مبالغہ ہے از
نقدتُ الدراھم جب زیف اور جیّد کے درمیان امتیاز کردے المعارج بمعنی
المصاعد جمعُ معرج من عرج فی الدرجۃ مقام صعود وعروج الوقاد
ای المشتعل بمعنی روشن طوق بمعنی الوسع والطاقۃ بل من حد الامکان
ای خارج عن حد الامکان خلاصہ اس مدح وثنا کا یہ ہے کہ ممدوح کی طبیعۃ
جو جیّد اور ردّی کھوٹے کھرے کے درمیان تمیز اور تنقید کرنیوالی ہے اس کا
ابتدائی درجۂ فطانۃ وذکاوۃ نوع انسان کا آخری مقام فطانۃ ہے اور اس
کے ذہن روشن کا آخری مقامِ عروج وترقی بشریہ طاقۃ وقدرۃ سے خارج
ہے بلکہ خارج از امکان ہے ۔ ؎ لولم یدل الوھمَ صیت جلالہ۔
لفظ الوھم منصوب ہو کر لم یدل کا مفعول ہے اور صیت اس کا فاعل ہے۔
صِیت بکسر الصاد اصل میں صِوت بروزن فِعل بکسر الفا ہے بسبب کسرۂ
ما قبل واو کو یا کے ساتھ تبدیل کردیا بمعنی ذکر جمیل ہے جو منتشر و مشتہر
فی الآفاق ہو اور صَوت بفتح الصاد یہ صوت، مسموع بالآذان کو کہتے ہیں اور
اسی فرق کے پیش نظر ایک میں فتح فا اور دوسرے میں کسرِ فا اختیار کیا گیا
ماخیّل طیفُ خیالِ سامی حالہ ۔ ما خیّل الخیل والخیلۃ بپنداشتن
بمعنی سمجھنا اور ماننا فیہ ہے طیف الخیال بجیئہ بالنوم الخیالُ صورتیکہ
بخواب بنید یعنی وہ صورت جو نیند میں دیکھی جاتی ہے سامی اسمُ فاعلٍ
من السمو بمعنی رفعۃ اور بلندی یہ خیّل کا مفعول ہے شعر کا مفہوم یہ ہے اگر
وہم کیلئے ممدوح کا ذکر جمیل جو منتشر و مشتہر فی الآفاق ہے دال نہ ہوتا تو نیند اور

خواب میں آنیوالا خیال ممدوح کی بلندی و رفعت حال کو سمجھ ہی نہ سکتا ناظورة الدیوان آصف عصرہ ناظورہ مبالغۃ فی المنظور الدیوان صاحب الدفتر مراد ہے یعنی تمام اہل دفتر اور وزراء اس ممدوح کی طرف دیکھتے رہتے ہیں اور انتظار میں رہتے ہیں کہ ممدوح کیا حکم صادر کرتے ہیں تاکہ اس کی تعمیل میں تاخیر نہ ہونے پائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ناظورہ مبالغہ فی الناظر ہو یعنی تمام دفاتر اور اہل دفاتر پر نگہہ / نظر رکھنے والا ہے۔ تاکہ کوئی فرد اپنے فرائض منصبی میں کوتاہی اور غفلت نہ کرے۔ آصف اسمٌ لوزیر سلیمان علیہ السلام شبہ الممدوح بآصف فی کونہ وزیراً عظیماً جامعاً لمحاسن الافعال و مکارم الاخلاق و نافذ الاحکام وھو الوزیر الفرد فی اقبالہ یعنی وہ ممدوح وزیر اعظم برائے مملکت ہے اور اپنے اقبال و بخت میں یگانہ روزگار و یکتا فی العصر ہے محمود اہل الفضل طرا کاسمہ طرا بمعنی جمیعاً یعنی تمام اہل فضل کا محمود ہے جیسے اس کا اسم گرامی محمود ہے اسی طرح تمام اہل فضل اس کی ستائش و ثنا کرتے ہیں وکفی بہ برھان حسن خصالہ ای کفی بکونہ محموداً برہان حسن خصالہ لفظ برہان کفی کا فاعل ہے یعنی اس کے حسن خصال اس کے محمود ہونے کیلئے بطور برہان ہونیکے کافی ہیں بکمالہ فی الاوج بدر کاملٌ ای ھو بسبب کمالہ بدرٌ کاملٌ حال کونہ البدر فی الاوج اور اوج نقطۂ بلندی کو کہا جاتا ہے ممدوح کو اس بدر کامل کا ساتھ تشبیہ دے رہا ہے جو نقطۂ اوج میں ہو بسبب اپنے کمال کے مشابہ للبدر ہے حالی کونہ فی الاوج بحرٌ محیط زاخرٌ بنوالہ زاخرٌ زخر الوادی سے ہے اذا امتدَّ وارتفعَ نوال بمعنی عطا اور باسببیہ ہے یعنی ممدوح بسبب اپنے سخاوعطا کے اتنا مدید و عریض و رفیع ہے کہ گویا وہ بحر محیط ہے فی کل علمٍ عالمٌ متبحر یقال تبحر فی العلم ای تعمق و توسع

فیہ فی کل علم جاد مجد و متبحر کے متعلق ہے یعنی ہر قسم کے علم میں عالم متبحر ہے یعنی عمیق اور وسیع علم کا مالک ہے فی فن حلم عالمٌ بحیالہ ای بازائہ دعالَم بفتح اللام ای لہ من الحِلم ما لکل العالَم یعنی جو حلم وحوصلہ کل عالم اور کائنات میں ہے وہ پورے کا پورا اسی ممدوح میں ہے تو گویا یہ ممدوح منفرداً فن علم وحوصلہ میں ایک مستقل عالَم ہے۔ اور بمقابل عالم یہ دوسرا عالَم حلم ہوا۔ سحبان عیٌّ فی فصاحۃ لفظہ سحبان اسم رجلٍ من بنی وائل کان فصیحا بلیغا یُضرب بہ المثل فی البیان ای فی الفصاحۃ والبلاغۃ عَیٌّ علی وزن فعَل من العِیّ خلاف البیان یعنی جو اپنے مافی الضمیر کے بیان کرنے سے عاجز ہو حاصل یہ کہ سحبان جیسا فصیح بلیغ اس ممدوح کی فصاحۃ لفظ کے مقابلہ میں عاجز عن البیان ہے معن بلیغ البخل فی افضالہ معن بن زائد الشیبانی کان اجُود العرب البلیغ من البلوغ الوصول الی حد ونہایۃ الافضال الاحسان البخل ضد الجود یعنی ممدوح کے احسان وافضال کے مقابلہ میں معن بن زائد جیسا جواد و سخی انتہائی بخیل متصوّر ہوگا الصائب الاذکار فی تدبیرہ التدبیر فی الامر ان ینظر الی ما یؤل عاقبتہ یعنی امور ومعاملات کے عواقب ونتائج کے بارہ میں جو فکر اور رائے اس کی ہوتی ہے وہ ہمیشہ صواب کو پہونچنے والی ہوتی ہے الثاقب الاراء نحو اقوالہ یعنی اقوال اور گفتگو میں اس کی رائے ثاقب اور روشن ہوتی ہے۔ للناس یبذل لیس یمسک لفظہ یبذل کا مفعول حذف کرکے اشارہ الی التعمیم کیا یعنی یبذل کل شی من الانواع مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے لئے ہر قسم کے اموال خرچ کرتا رہتا ہے اور اس کے متعلق اپنے الفاظ کو روکتا نہیں ہے فکانما الفاظۃ من مالہ پس اس کے الفاظ ہی خود اموال ہیں جتنا منہ سے بولدیا اتنا ہی بغیر دِقّت کے مل جاتا ہے۔ یتّن احم

الانوار فی وجناتہ اس کے وجنات ورخساروں میں انوار واضواء کا ازدحام اور انبوہ رہتا ہے۔ فکانہ منبرقع لیفعالہ چونکہ اس کے تمام افعال صحیح اور درست اور خیر ہی خیر ہیں تو گویا اس کے یہ افعال انوار اور اضواء ہیں ان ہی کا برقع اس کے وجہہ منور پر ہے اسی لئے اس کے وجنات میں تزاحم انوار ہوتا ہے۔ وھو الذی عَمَّ انعامہ وفشا بمعنی ظہر وانتشر واشتہر یعنی اس کے انعامات عام ہیں اور تمام لوگوں پر پھیلے ہوئے ہیں اوضح اللہ تعالیٰ یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ عزت کی پیشانی کو ہمیشہ کیلئے اس کے فیا ر کے بسبب واضح اور روشن رکھے ورفع علَم العلم باعلائہ اور اس کے اعلاء کے بسبب ہمیشہ کیلئے علم کے جھنڈے بلند اور مرفوع کردے لازال مورد انضالہ یعنی اس کے انفضال واحسان کے مورد گھاٹ (مورد اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے لوگ پانی حاصل کرتے رہتے ہیں اپنی ضروریات کیلئے) ہمیشہ مدین مآرب کے پانی کی طرح رہیں کہ اس پر لوگوں کی امۃ رہے جو ہمیشہ اپنے مطالب و مقاصد کو سیراب کرتے رہیں اور یہ اقتباس اور اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف ولما ورد ماء مدین وجد علیہ امۃ من الناس یسقون مدین حضرت شعیب علیہ السلام کی قریہ کا نام ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام مصر سے نکل کر پہونچے تھے المآرب جمع مأربۃ بمعنی الحاجۃ اضافۃ المدین الیہ من قبیل لجین الماء ای اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ والسقی ترشیح لذلک التشبیہ فان رفعہ الی سماک القبول السماک کوکب نیّرٌ من النجوم الثوابت واضافتہ الی القبول کلجین الماء وکذا کوکب الامل اگر اللہ تعالیٰ اس دعا کو قبولیت کی بلندی (ھذا ھو المراد من سماک القبول) کی طرف رِفعۃ عطا فرمادے یعنی قبول فرمالے تو سعد کوکب الامل یعنی امید کا ستارہ شرافۃ حصول کے برج میں سعادتمندی سے ہمکنار ہوجائے گا لا یخفی مافی ذکر السعادۃ و

الکوکب والبرج والشرف من لطافۃ التلازم الشعری واللہ ولی الاعانۃ وکفی باللہ وکیلا جملتان انشائیتان لانشاء الاستعانۃ بہ والتوکل علیہ اور جو ما سبق میں حصول امل کے بارہ میں قبول کتاب من الممدوح کی طرف التجا کر رہا تھا اس سے وہم پیدا ہوتا تھا کہ تمام امیدیں اپنے ممدوح کے ساتھ وابستہ کر رہا ہے تو اس وہم کو دفع کیا کہ حقیقی کارساز اور مستعان صرف اللہ تعالیٰ ہے اور تمام امیدیں پورا کرنے والا حقیقتاً وہی ہے۔

قال الشارح النحریر۔ النحریر العالم المتقن والبلیغ فی العلم کانہ ینحر الشیٔ علما وعملا یعنی ایک پختہ عالم جو علم میں انتہا کو پہونچنے والا جو ہر ایک مسئلہ کے علمی اور عملی اجزاء کو بالتفصیل الگ الگ واضح کردے جیسے نحر کرنیکے ساتھ اجزاء منحور میں تفصیل ہو جاتی ہے عاملہ اللہ بلطفہ الخطیر الخطیر مالہ قدر وعظمہ یعنی جزاہ اللہ تعالیٰ علی عملہ متلبسا بلطفہ العظیم لفظ عاملہ ماخوذ من العمل ہے صیغہ مفاعلہ کا تعلق جانبین کے ساتھ ہوتا ہے تو جزائے عمل کو عمل قرار دیا بوجہ مشاکلۃ کے اور اس لحاظ سے بھی کہ جزائے عمل مماثل عمل ہوتی ہے اس لئے جزائے عمل کو عمل قرار دیکر لفظ عاملہ کا اطلاق کیا جو جانبین کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور یہ باب مغالبہ کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی ہر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنیکی کوشش کرتا ہے اس لئے اس میں مبالغہ آجاتا ہے یہاں انشاء اللہ تعالیٰ اجزائے عمل کو عمل پر غلبہ حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

بعد ما تیمن بالتسمیۃ قال الحمد للہ لفظ تیمن کے ساتھ اشارہ کیا کہ بسم اللہ کی جار مجرور ابتدیٔ محذوف کے متعلق نہیں ہے بلکہ متیمناً ومتبرکاً کے متعلق ہے جو ابتدیٔ کے فاعل سے حال ہے اور حال میں عامل یہی ابتدیٔ ہوگا معنی یوں ہوگا ابتدیٔ الکتاب متیمنا ومتبرکا باسم اللہ تعالیٰ اقول فی تعقیب التسمیۃ بالتحمید یعنی شارح جو تسمیہ کے بعد حمد کو لے آیا ہے اس کے وجوہات

حسب ذیل ہیں قبل از تبیین وجوہات اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو پہلے کہا ہے قال بعد التسمیۃ الحمد للہ لہٰذا یہ ثانی عبارت مستدرک اور زائد از ضرورت ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مستدرک نہیں ہے کیونکہ اگر یہ عبارت نہ لے آتے تو یہ نکات مذکورہ صرف قال الحمد للہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ یہ نکات تسمیہ کے بعد مطلق حمد کے لانے کے ہیں خواہ بلفظ الحمد للہ ہو یا کوئی اور لفظ ہو اس لئے محشی نے لفظ بالتحمید کہا ہے اقتداءً باسلوب الکتاب المجید یہ پہلا نکتہ ہے کہ کتاب مجید میں بھی تحمید کا ذکر بعد از تسمیہ ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کو تعلیم تیمن و تبرک فرمائی ہے یعنی تیمن اور تبرک حاصل کرنے کے لئے اوّلاً تسمیہ اور ثانیاً تحمید بعد التسمیہ لائی جائے وعمل بما شاع یہ دوسری وجہ ہے کہ عام طور پر اسلاف میں یہی طریقہ شائع و ذائع ہے کہ پہلے تسمیہ اور بعد میں تحمید لائی جاتی ہے اس پر شارح نے عمل کیا بل وقع علیہ الاجماع شائع ذائع سے ترقی کر کے کہا کہ بلکہ اس پر اسلاف کا عملی حیثیت سے اجماع ہے کہ تحمید بعد التسمیۃ لائی جاتی ہے شارح نے اسی پر عمل کیا وامتثال بحدیثی الابتدائیۃ تیسرا نکتہ ہے یعنی جو دو حدیثیں ابتدا کے متعلق وارد ہیں ان کی اطاعت اور امتثال کیا ہے ایک حدیث میں ہے کل امرٍ ذی بال لم یُبدأ باسم اللہ فھو اجزم واقطع ای مقطوع عن البرکۃ دوسری حدیث کل امرٍ ذی بال لم یُبدأ بحمد اللہ فھو اجزم واقطع۔

وما یتوھم من تعارضھما ان حدیثین میں جو تعارض متوھم ہے کہ دو چیزوں سے بیک وقت ابتداءً اور تصدیر نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک کے ساتھ ابتداء کرنا دوسرے کے ساتھ ابتداءً کرنیکا مفوّت ہے تو جواب دیا مدفوع یعنی یہ تعارض مدفوع ہے اس کے دو وجوہ پیش کئے اما بحمل

الابتداء علی العرفی الممتد یعنی دونوں حدیثوں میں ابتدأ سے مراد ابتداء عرفی ہے یعنی ذکرالشئ قبل المقصود اور یہ ابتداء ممتد ہوتا ہے الی ذکر المقصود، مقصود سے پہلے جو اشیاء آئیں گی وہ سب ابتداء میں درج ہیں۔ اس لحاظ سے تسمیہ اور تحمید دونوں سے ابتداء ہے پھر آپ مختار ہیں جس کو اولاً ذکر کریں اور جسکو ثانیاً تو شارح نے تسمیہ کو اولاً اور تحمید کو ثانیاً ذکر کیا ہے تو دونوں کے ساتھ ابتداء عرفی ہوگی او بحمل احدھما علی الحقیقی والاٰخر علی الاضافی کما ھوالمشھور یہ دوسری وجہ ہے دفع تعارض کی کہ ایک میں ابتداء حقیقی لیں یعنی جمیع ماعداہ سے مقدم ہو جیسے تسمیہ میں اور دوسرے میں ابتداء اضافی لیویں یعنی بعض ماعداہ سے مقدم ہو جیسے تحمید کہ تسمیہ کے ماسوٰی باقی پر مقدم ہے یہ توجیہات اس وقت ہیں جب جار و مجرور صلہ ابتدأ ہو اور مفعول بہ کے قائمقام ہو جیسے بدأت الکتاب بکذا میں ہے۔ وذلك ان تجعل الباء فی الحدیثین للاستعانة ھذا توجیهٌ آخر لدفع التعارض اس کا حاصل یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء حقیقی مراد ہے اور لفظ باؔ بسم اللہ اور بحمد اللہ میں ابتدأ کا صلہ نہیں ہے۔ بلکہ باؔ استعانة کی ہے معنی حدیثین کا یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدأ باستعانة التسمیة والتحمید یکون اجزم واقطع تو اس معنی کے لحاظ سے ایک امر کی ابتداء میں امور متعددہ کے ساتھ استعانة ہو سکتی ہے جیسے آپ کا فعل کتابة کہ اس کی ابتداء قلم اور سیاہی ان دونوں کی اعانة سے ہوتی ہے اس توجیہ پر یہ لازم آئیگا کہ تسمیہ اور تحمید جزء کتاب نہیں ہوگی کیونکہ جزء الشئ آلة لذلك الشئ نہیں ہوا کرتی ورنہ تو آلیة الشئ لنفسه ہونا لازم آئیگا کیونکہ اس شئ میں وہ جزء خود تو موجود ہے اگر اس شئ کیلئے آلہ بنے تو جزء خود اپنے لئے بھی آلہ بنے گی اور یہ صحیح نہیں ہے تو تسمیہ و تحمید جزء کتاب نہیں بنیگی

تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ حدیث پاک جزء بنانے کو لازم نہیں کرتی اسم الٰہی اور حمد اللہ کے ساتھ استعانت کرنا اور اسے آلہ بنانے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کی برکت سے اس کام تک توصل حاصل ہو لہذا شرعی حیثیت سے وہ فعل جس کی ابتداء میں تبرک باستعانۃ التسمیہ والتحمید نہیں ہوگی وہ شریعۃ کے نزدیک وہ فعل کلا فعل ہوگا لہذا تسمیہ اور تحمید کو آلہ بنانے میں ترک تأدّب کا سوال پیدا نہیں ہوگا بلکہ اسم الٰہی ایک ایسی بابرکت شئی ہے کہ اس سے تبرک حاصل کئے بغیر وہ فعل شریعۃ کی نگاہ میں سرے سے معتد بہ نہیں ہوتا او للملابسۃ یہ توجیہہ بھی اس پر مبنی ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء حقیقی مراد ہے اور با برائے ملابسۃ ہے معنی یہ ہوگا ہر امر ذی بال جکی ابتداء متلبس باسم اللہ اور بحمد اللہ نہیں ہوگی وہ اجزم واقطع ہے ولا یخفی علیك یعنی اس صورت میں ملابستہ سے مراد عام ہے خواہ علی وجہ الجزئیۃ ہو۔ یعنی وہ شئی امر ذی بال کی ابتدائی جزء بن جائے یا وہ شئی اس امر ذی بال کی ابتدائی جزء سے پہلے متصلاً ذکر کی جائے بلا تخلل زمان تو یہاں ایسے ہو سکتا ہے کہ حمد کتاب کی ابتدائی جزء ہے اور تسمیہ اس سے قبل متصلا بلا تخلل زمان اور بغیر کسی فصل کے مذکور ہے تو ابتداء کتاب کی آن ایسی آن ہے کہ جو تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ متلبس ہے اگرچہ تلبس علی النوعین ہے تحمید میں علی وجہ الجزئیۃ اور تسمیہ میں بذکرہا قبل الحمد متصلا بلا فصل واللہ اعلم بالصواب

ص۶ المتوحد بجلال ذاتہ الظاہر ان الباء صلۃ التوحد یعنی لفظ با توحد کے معنی کا ایصال الی جلال ذات کر رہی ہے ظرف لغو ہے متعلق ہے المتوحد کے اور توحد جو متعدی بالباء ہو اس کا معنی ہوتا ہے الانفراد والاستقلال بمدخول الباء جیسے توحد بذاتہ کا معنی ہے تفرّد بذاتہ واستقل یعنی اپنی ذات میں متفرد اور مستقل ہے اس میں کسی کی شرکت نہیں ہو سکتی فمعنی التوحد

بجلال الذات پس اس کا معنی ہوگا کہ اپنی جلالیۃ ذات میں منفرد اور مستقل ہے بلا شرکت غیر یعنی وہ اپنی جلالیۃ ذات میں واحد لا شریک لہٗ ہے اور منفرد و مستقل ہے یہ مفہوم اس وقت ہے جب لفظ جلال مفہوم مصدری میں مستعمل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ جلال بمعنی الجلیلہ ہو یعنی مصدر بمعنی فعیل صفتی ہو اور اضافۃ صفۃ الی الموصوف ہو بمعنی الذات الجلیلۃ یعنی اپنی ذات جلیلہ میں منفرد اور مستقل بلا شرکۃ ہے اور یہ اضافۃ ہوگی علی نہج حصول الصورۃ یعنی علم کی تعریف اہل میزان حصول الصورۃ کے ساتھ کرتے ہیں تو بعض حضرات لفظ حصول کو اپنے مفہوم مصدری میں لیتے ہیں یعنی علم صورۃ کے حاصل شدن کا نام ہے جیسے علم بمعنی دانستن ہے لیکن محققین حصول کو بمعنی الحاصلۃ کرتے ہیں اور اضافۃ صفۃ الی الموصوف قرار دیتے ہیں تو علم کا معنی ہوگا الصورۃ الحاصلۃ عند العقل یعنی جو صورۃ حاصلہ عند العقل موجود ہوتی ہے اسی کا نام علم ہے لفظ جلال ذات میں یہی دونوں احتمال ہو سکتے ہیں ویحتمل ان یکون للملابسۃ فتح ، یعنی با بمعنی ملابستہ ہو جب فاعل کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے . تو مدخول با کے ساتھ ملابس ہوگا اور جار مجرور اس وقت ظرف مستقر متلبسا کے متعلق ہو کر حال بنے گی اور معنی یہ ہوگا المتصف بالوحدۃ حال کونہ متلبسا بجلال الذات پھر اس توجیہہ میں لفظ توحّد جو صیغہ تفعل ہے اس کو کیوں اختیار کیا اگر الواحد بجلال ذاتہ کہتا تو یہی معنی ادا ہو سکتا تھا تو صیغہ تفعل اختیار کرنے میں کیا نکتہ ہے تو وہ بیان فرمایا کہ اما للصیرورۃ بدون صنع یعنی ایک چیز کا ہو جانا بغیر کسی صنع الصانع کے جیسے تحجّر الطین یعنی طین خود بخود حجر ہو گئی ہے اور کسی کے صنع اور عمل کو اس میں دخل نہیں اسی معنی میں مستعمل ہوتا ہے التکوّن از خود ہو جانا اور التولد از خود ولد ہونا تو معنی صیرورۃ کا اس مقام پر ہے الکونُ والاتصاف تو مراد یہ ہوگی کہ اس کا اتصاف بالوحدۃ ذاتی طور پر ہے

اور کسی غیر کو اس میں دخل و مداخلۃ نہیں ہے و اما للتکلف یعنی صیغہ تفعل یا برائے تکلف ہے یعنی ایک وصف جو اس کے اندر موجود نہیں ہے اسے بالتکلف اختیار کرنا جیسے المتکبر یعنی وہ شخص جس کے اندر کبر و عظمۃ تو نہیں ہے لیکن اپنے آپ کو تکلف کر کے بصورت عظمۃ پیش کرتا ہے تو یہ معنی رب تعالیٰ میں تو مستحیل ہے تو اس کا لازمی معنی مراد ہوگا یعنی المبالغۃ والکمال جو شخص کسی وصف کو بالتکلف اختیار کرتا ہے تو اسکی مخالف جانب سے پوری احتیاط اور احتراز کرتا ہے اور اس وصف کے اظہار میں پوری قوت و طاقت استعمال کرتا ہے اور اس وصف کو علی طریقۃ الکمال ظاہر کرتا ہے اسلئے کہ یہاں باری تعالیٰ کے اوصاف میں یہی لازمی معنی کمال والا مراد ہوگا فمعنی التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ یہ معنی پہلے احتمال صیرورۃ بدون صنع پر ہے تو لفظ متوحد کا معنی ہوگا الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ یعنی وہ متصف ہے ایسی وحدۃ کے ساتھ جس کا منشاء صرف اس کی ذات مقدسہ ہے وحدہ لا شریک لہ ہے مع ملابستہ جلال الذات یہ باء ملابستہ کا مفہوم ہے الکاملۃ یہ معنی متوحد کا ہے احتمال ثانی پر ہے یعنی تکلف کی صورت میں کہ وہ متصف ہے وحدۃ کاملہ کے ساتھ اور یہ وحدۃ ہو گی فی الذات وفی الصفات الکاملہ یہ معنی ہوا متوحد کا اور بجلالہ ذاتہ کا معنی ہوگا مع ملابستہ جلال الذات یہ لفظ مع ملابستہ جلال الذات دونوں معنی توحد کے ساتھ ملتا ہے بوجہ باء ملابستہ کے ساطع حججہ ہ حججہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ ہو محشی اسی کو اولیٰ قرار دے رہا ہے کیونکہ اس وقت ساطع کی اضافۃ بطرف حجج بمعنی من ہوگی اور حجج چونکہ جمع ہے اور اضافۃ جمع مفید استغراق ہوتی ہے اس لئے معنی یہ ہوگا ان آیۃ نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء حاصل یہ کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے وہ جمیع

حجج و آیات مراد ہیں جو انبیا علیہم السلام کی تائید کیلئے ان کو ملتی رہیں ان تمام
سے وہ آیۃ تائیدیہ جو ہمارے نبی علیہ الصلوۃ و السلام کو ملی افضل و اعظم
تھی اور وہ قرآن مجید ہے جو کہ اپنی فصاحت و بلاغت اور مضامین کی متانت
اور براہین و دلائل کی قوت کے لحاظ سے معجز و اعلیٰ اور ارفع ہے اور اس صورت
میں ساطع کی اضافۃ الی الحجج اضافۃ صفۃ الی الموصوف ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ
ہمارے نبی علیہ الصلوۃ والسلام جمیع حجج ساطعہ سے مؤید تھے لیکن محشی نے یہ معنی
مراد نہیں لیا بلکہ پہلا معنی مراد لیا ہے اس لئے کہا لیفید ان ایۃ نبیّنا اور
یوں نہیں کہا انّ آیات نبیّنا دوسرا احتمال یہ ہے کہ حججہ کی ضمیر راجع ہو
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف تو اس صورت میں ساطع کی اضافۃ بطرف حجج از
قبیلہ اخلاق ثیابِ ہوگی یعنی اضافت صفۃ الی الموصوف ہوگی معنی یہ ہوگا
کہ مؤید ہیں اپنے جمیع حجج ساطعہ کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے آیات تائیدیہ جمیع کے جمیع ساطعہ تھے اور اسی میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح ہے کہ ان کے جمیع حجج ساطعہ تھے اور اگر اس صورت میں
اضافۃ بمعنیٰ من قرار دی جائے تو اس میں مدح حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت
میں معنی یہ ہوگا کہ جمیع حجج جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر ظاہر ہوئیں ان
میں سے جو حجۃ ساطعہ تھی صرف وہی مؤیّد تھی پھر کیا باقی غیر مؤیّد ہونگی اور
یہ معنی مدح سے خالی ہو جاتا ہے اس لئے محشی نے اس احتمال کو اخذ نہیں کیا
بلکہ احتمالِ اوّل کو اولیٰ قرار دیا۔ وبعد فان ھذہ الفاء اما علیٰ توھم امّا
توھم امّا کا معنی یہ ہے کہ جب ایک شئ کسی مقام پہ بالکثرۃ والعموم اور
اکثر مقامات پر مذکور ہوتی ہو جیسے کہ خُطَب کے بعد بالعموم والکثرۃ لفظ
اما بعد بمع امّا کے مذکور ہوتا ہے جب کسی ایک مقام پر لفظ امّا مذکور نہ
ہو تو عقل بواسطہ وہم حکم کرتی ہے کہ مذکور ہے گو یا امّا کا وجود وہی ہوا۔

البتہ یہ حکم مطابق لنفس الامر نہیں ہوگا یہ ہے معنی توہم اما کا معنی التوھم حکم العقل لواسطۃ الوہم انہا مذکورۃ فی النظم لواسطۃ اعتبارہ یہا فی امثال ہذا المقام حکما کاذبا اسی وجود وہمی پر فا کا لانا مترتب ہے یہ مراد نہیں ہے کہ شارح کو وہم لگ گیا ہے کہ شاید لفظ اما ذکر کرچکا ہوں یہ معنی صحیح نہیں ہے کہ شارح کو ایک وہمی شخص قرار دیدیا جائے اوعلی تقدیرھا یہ فا کے لانیکی دوسری وجہ ہے یعنی لفظ اما بعد سے پہلے مقدر فی الکلام ہے اور مقدر بمنزلہ مذکور کے ہوتا ہے کہ جیسے اما مذکور ہو تو فا لائی جاتی ہے ایسے مقدر ہونیکی صورت میں بھی فا لائی جائیگی لیکن اس توجیہہ پر شیخ رضی نے اعتراض کیا ہے کہ تقدیر اما کیلئے دو شرطیں ہیں ایک یہ کہ بعد الفاء امر ہو یا نہی دوسری یہ کہ ماقبل فا منصوب ہو جیسے ربک فکبر اور یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں لہذا کہا جاتا ہے کہ بہتر توجیہہ یہ ہے کہ لفظ بعد ان ظروف میں سے ہے جو خود متضمن معنی شرط کو ہوتی ہیں تو اس تضمنی معنی کے لحاظ سے فا لائی جاتی ہے جیسے اذ لم یھتدوا بہ فسیقولون اذ ظرف ہے چونکہ متضمن معنی شرط کو ہے اس لئے فسیقولون پر فا لائی گئی ہے بطریق تعویض الواو عنہا بعد الحذف یہ تقدیر اما کے ساتھ متعلق یعنی لفظ اما مقدر ہے اور واؤ اس کے عوض لائی گئی ہے کہا گیا ہے وبعد لیکن اس پر اعتراض کر دیا کہ اما اور واؤ میں اجتماع منع نہیں ہے جیسے کہ مفتاح سکاکی کے فن بیان کے آخر میں واقع ہے واما بعد فان خلاصۃ الاصلین حالانکہ عوض اور معوض عنہ جمع نہیں ہوسکتے کہا جاتا ہے کہ لفظ اما جہاں اقتضاب اور فصل خطاب کیلئے ہو جیسے اوائل کتب میں ہوتا ہے تو یہاں واو اور اما جمع نہیں ہوتے لہذا ان مقامات پر تعویض واو کا حکم صحیح نہیں ہے اور جہاں لفظ اما ضبط الاجمال بعد التفصیل کیلئے ہو تو یہ

منزلہ بالجملہ کے ہو جاتا ہے وہاں واو اور اما جمع ہو سکتے ہیں جیسے مفتاح
میں ہے۔ فائدہ اس کا تاکید کلام ہوتا ہے واساس قواعد عقائد الاسلام
شارح نے اس مقام پر علم الکلام کی توصیف میں دو فقرے اطلاق کئے ہیں ایک
مبنیٰ علم الشرائع والاحکام دوسرا اساس قواعد عقائد الاسلام محشی دوسرے
فقرے کی تشریح کرتے ہوئے پہلے اور دوسرے میں فرق بھی پیش کرنا چاہتا
ہے لہٰذا تشریح کرتے ہوئے کہا القواعد جمع قاعدۃ وہی الاساس یہاں لفظ
قواعد لغوی معنی میں مستعمل ہے جس کا معنی اساس و بنیاد کا ہوتا ہے جیسے
اذ یرفع ابراھیم القواعد من البیت میں ہے اور اصطلاحی معنی القضیۃ
الکلیۃ المنطبقۃ علی احکام الجزئیات مراد نہیں ہے اس لئے کہا واساس
العقائد الاسلامیۃ ھوالکتاب والسنۃ یعنی عقائد اسلامیہ کی بنیاد کتاب
سنۃ ہے لان العقائد یجب ان یستفاد من الشرع یعنی عقائد
کیلئے ضروری اور واجب ہے کہ وہ مستفاد من الشرع ہوں اور شرع نام ہے
کتاب وسنۃ کا لہٰذا عقائد کا استفادہ من الکتاب والسنۃ واجب ہے تو عقائد
کیلئے کتاب وسنۃ اساس و بنیاد ہوئی لہٰذا قواعد سے مراد کتاب وسنۃ ہے
اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کتاب وسنۃ کا ثبوت تو عقائد پر موقوف
ہے کیونکہ جب تک انسان عقائد اسلامیہ مثلاً وجود واجب تعالیٰ اور
اس کی وصف الکلام وارسال الرسل کو تسلیم نہیں کرتا وہ کتاب وسنۃ کو
کیسے تسلیم کرے گا اس لئے کتاب وسنۃ کو عقائد کی اساس و بنیاد قرار دینا درست
نہیں ہے بلکہ عقائد بنیاد ہیں کتاب وسنۃ کیلئے اس کا جواب دیا لیعتد بہا
درحقیقت بات یہ ہے کہ عقائد دو قسم ہیں ایک وہ جن کے اثبات کیلئے
عقل کافی ہے اور ان کا اثبات شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ ثبوت شرع
ان پر موقوف ہے جیسے کون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومریدا

متصفا بلوصف الکلام ومرسلا للرسل جب تک یہ مسائل ثابت نہ ہوں
کتاب وسنۃ کا اثبات نہیں ہوسکتا ان مسائل کلامیہ اعتقادیہ پر کتاب وسنۃ
کا اثبات موقوف ہے لہٰذا علم الکلام اس لحاظ سے کتاب وسنۃ کی اساس ہے
لیکن اس قسم کے مسائل اگر صرف عقل سے حل کئے جائیں اور نور وحی سے استفادہ
نہ کیا جائے تو اوہام شیطانیہ مداخلت کر کے مغالطہ میں ڈالدیتے ہیں اور ان کو حل
کرنے کیلئے صرف عقل انسانی کافی نہیں لہٰذا یہ مسائل غیر معتد بہا ہو جاتے ہیں
جیسے حکماء نے ان مسائل پر حکمۃ الٰہیہ میں بحث کی ہے چونکہ یہ لوگ نور وحی سے
محروم ہیں اور ان کا عقل نور وحی سے منور نہیں لہٰذا ان کے نظریات
اہل اسلام کے نزدیک معتد بہا نہیں ہیں اور نہ قابل اعتماد ہیں ایسے مسائل
کیلئے ضروری ہے کہ ان کو عقل سے حل کرنیکے وقت نور وحی کو سامنے رکھا
جائے تاکہ وہم شیطانی مغالطہ نہ دے سکے لہٰذا ان عقائد کے معتد بہا ہونے
اور قابل اطمینان ولائق اعتماد ہونے کیلئے ضروری ہے کہ کتاب وسنۃ سے
ماخوذ ہوں تو اس لحاظ سے کتاب وسنۃ عقائد کیلئے قواعد واساس ہوئے چونکہ
کتاب وسنۃ من حیث الثبوت ان مسائل اعتقادیہ کلامیہ پر موقوف ہیں لہٰذا
علم الکلام اس لحاظ سے اساس قواعد عقائد الاسلام ہوا اور عقائد کی دوسری
قسم وہ جن کے اثبات کیلئے عقل کافی نہیں جیسے مسألہ حشر ونشر اجساد
اور احوال جنۃ وغیرہ یہ مسائل تو سمعیہ ہیں ہر حال یہ شریعۃ سے ماخوذ ہونگے
اگرچہ انسانی عقل ان کو مستبعد سمجھے تو بھی اتباع شریعۃ ضروری ہے۔
اب اس فقرہ کا مطلب یہ ہوا کہ علم الکلام عقائد الاسلام کی اساس کی اساس
ہے ففی ھذہ القرینۃ ترقی فی المدح یعنی اس فقرہ میں بنسبت
پہلے فقرہ کے علم الکلام کی مدح میں ترقی ہے کیونکہ پہلا فقرہ یعنی علم الشرائع
والاحکام علم الکلام کے علاوہ کتاب وسنۃ کو بھی شامل تھا کیونکہ علم الشرائع

والاحکام کی دارو مدار کتاب وسنۃ پر ہے کہ ان ہی سے مستنبط ہوتے ہیں۔
بخلاف الثانیۃ کہ یہ فقرہ صرف علم الکلام کو شامل ہے اور کتاب وسنۃ اساس اساس العقائد میں داخل نہیں ہے لہٰذا فقرہ ثانیہ کتاب وسنۃ کو شامل نہیں ہے ویمکن ان یقال یہ دوسری توجیہہ ہے یعنی قواعد العقائد بمعنی اساس العقائد سے مراد ان کے دلائل تفصیلیہ ہوں اور عقائد کے دلائل تفصیلیہ اس علم الکلام پر موقوف ہیں کیونکہ مباحث نظر واستدلال علم الکلام کی جز ہو چکے ہیں جن کے ضوابط اور قوانین پر دلائل تفصیلیہ کی مدار ہے لہٰذا یہ علم اساس اساس العقائد ہوا واللہ اعلم بالصواب۔ ھو علم التوحید والصفات ای علم یُعرف فیہ ذلك مقصد یہ ہے کہ علم التوحید والصفات یہاں مرکب اضافی کے طور پر استعمال ہوا ہے اور اس کا لفظی لغوی معنی مراد ہوگا یعنی وہ علم جس میں باریتعالیٰ کی توحید اور اس کے صفات کی معرفۃ ہوتی ہے ویمکن ان یراد المعنی اللقبی یعنی معنی اضافی مراد نہیں ہے بلکہ یہ اس فن کا لقب ہے یعنی اس فن کا لقبی علم ونام ہے پھر اس توجیہہ پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب یہ مرکب اضافی اور لفظی لغوی معنی میں نہ رہا اور اس فن کا لقب اور علم ہوا تو پھر الموسوم بعلم التوحید والصفات کہتے نسبۃ وسم اور اسم اسی کی طرف کرتے نہ کہ کلام کی طرف تو اس کا جواب دیا کہ فنسبۃ الوسم یعنی وسم واسم کی نسبۃ کلام کی طرف کر کے اس کو علم الکلام کہا گیا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وصف کلام اس فن کے اشہر مباحث تھے اس اشہریت کی وجہ سے الموسوم بالکلام اور نسبۃ وسم کلام کی طرف کر دی گئی ہے المنجی عن غیاھب الشکوك یعنی شکوک اور اوہام کے اندھیروں سے نکالنا اس کے فوائد میں سے ایک فائدہ کی طرف اشارہ ہے چونکہ غیہب ایسے اندھیرے کو کہتے ہیں جس کے اندر سواد وسیاہی شدید ہو بخلاف ظلمۃ کے کہ وہ مطلق اندھیرے کو کہتے ہیں چونکہ شک بنسبت وہم کے قوی ہوتا ہے۔

غیھب جو شدید السواد ہے اس کو شک کی طرف مضاف کیا اور وہم جو کمتر از شک اور مرجوح جانب کا نام تھا اس کی طرف مطلق ظلمۃ کی اضافت کردی۔ شک متساوی الطرفین کو کہتے ہیں اور ظن جانب راجح کو اور وہم جانب مرجوح کو کہتے ہیں نجم الملۃ والدین اشارۃٌ الی لقب مصنف العقائد النسفیۃ ملۃ اور دین متحد بحسب الذات ہیں کیونکہ شریعۃ مطہرہ کا نام ملۃ بھی ہے اور دین بھی تو ایک ہی شیٔ کے دو نام ہوئے لیکن مختلفان بالاعتبار کیونکہ شریعۃ مطہرہ بایں حیثیت کہ اس کی اطاعت اور تابعداری کی جاتی ہے تو اسے دین کہتے ہیں لِاَنَّ الدین بمعنی الاطاعۃ اور بایں حیثیت کہ اسکی املأ اور کتابت کیجاتی ہے تو اسے ملۃ کہتے ہیں۔ ملۃ اگرچہ املال باب مضاعف سے ہے لیکن یہ بمعنی املأ جاز باب ناقص ہے استعمال ہوتا ہے فی دار السلام مراد اس سے جنۃ ہے تو اس کو دار السلام کیوں کہا گیا لسلامۃ اھلھا یعنی سلام بمعنی سلامتی ہے چونکہ اہل جنۃ ہمیشہ صحیح سالم عن الالام والآفات والبلیات رہیں گے نہ ان پر کوئی درد اور نہ کوئی تکلیف وارد ہوگی اس لئے یہ سلامتی کا گھر ہوا یا اس لئے کہ ملائیکہ جنت اہلِ جنت کو سلامٌ علیکم طبتم فادخلوھا خالدین کہیں گے اور اسی کے ساتھ خطاب کریں گے اس لئے اس کی نسبت لفظ سلام کی طرف کی گئی تو ان دونوں توجیہوں میں لفظ سلام بمعنی مصدر ہوگا تو اس صورت میں یہ اسمار حسنی سے اسم الٰہی نہیں ہوگا تیسری توجیہ یہ کہ ولان السلام اسم من اسماء اللہ تعالیٰ یعنی یہ لفظ سلام اسمار الٰہیہ میں سے ایک اسم ہے اور دار کی اضافت اسم الٰہی کی طرف اظہار شرافت کی خاطر ہے جیسے بیت اللہ میں ہے باقی رہا یہ سوال کہ اضافت کیلئے اس اسم کو کیوں منتخب کیا گیا دار الرحمٰن وغیرہ کیوں نہیں کہا گیا اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا معنی ھذا الاسم یعنی اس اسم کا معنی ہے وہ ذات

مقدس ہے جس سے اور جس کے بسبب سلامتی حاصل ہوتی ہے اس افادت
سے معلوم ہوا کہ اہلِ جنۃ کی سلامتی انکی ذاتی شئ نہیں بلکہ باری تعالیٰ
جو کہ السلام ہے اس کی عنایت اور غایۃ رحمۃ کا نتیجہ ہے ذاتی امر نہیں ہے
طا و یا کشح المقال الکشح الجنب یعنی پہلو اور طیّ بمعنی لپیٹنا اور موڑنا
یہ کنایہ عن الاعراض ہے اور کنایہ ذکر اللازم ارادۃ الملزوم کو کہتے ہیں
جو شخص اعراض اور روگردانی کرتا ہے تو وہ پہلو موڑ لیتا ہے تو پہلو موڑنا
لازم ہے اس سے ملزوم یعنی اعراض کا ارادہ کیا یہ کنایہ ہے اور یہ بھی ہو
سکتا ہے کہ اپنے نفس میں مقال کو تشبیہ دی ماله الکشح کے ساتھ
یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور کشح جو ماله الکشح کا لازم ہے تو اس کا اثبات
برائے مقال استعارہ تخییلیہ ہوا اور ذکر طی ترشیحیہ ہوا اثباتُ لازِم
المشبہ بہ للمشبہ تخییلیۃٌ و اثباتُ ملائِمِ المشبہ بہ للمشبہ
ترشیحٌ الاطناب والاخلال اطناب و اخلال مجموع من حیث المجموع
طرفین سے بدل ہے جو طرفی الاقتصاد میں مذکور ہے یا اس کا بیان ہے جب
مجموعی طور بدل یا بیان ہوا تو اس صورت میں مجموعی طور پر ایک تابع ہوا
تو اعراب دو الگ الگ کیوں ہیں جواب دیا دلما تعدد المتبوع یعنی چونکہ
متبوع معنیً متعدد ہے اگرچہ لفظاً ایک ہے تعدد معنوی کی بناء پر تابع
کو متعدد قرار دیکر ہر ایک پر اعراب جاری کر دیا تابع ہونیکی صورت میں
الاطناب والاخلال مجرور ہونگے ویجوز رفعہما یعنی یہ بھی جائز ہے کہ
دونوں مرفوع ہوں علی طریقۃ الخبریۃ اور مبتدا محذوف ہو یعنی ھما
ویجوز نصبہما اور ان کی نصب بایں طور کہ یہ دونوں مفعول بہ ہوں
اعنی مقدر کے تو یہ بھی جائز ہے واللہ اعلم بالصواب وھو حسبی

ونعم الوکیل ردّ الشارح فی بعض کتبہ ھذا العطف شارح نے

اس عطف کو شرح تلخیص المفتاح میں رد کیا ہے یا یں طور کہ جملہ ثانیہ
یعنی ونعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے کیونکہ افعال مدح نعم وغیرہ کی وضع ہی
انشاء مدح کیلئے ہے اور اس سے پہلا جملہ جو اس کا معطوف علیہ ہے وھو
حسبی یہ جملہ خبریہ ہے انشائیہ اور خبریہ کے مابین کمال انقطاع ہے اس
لئے یہ عطف صحیح نہیں ہے اور اگر اس جملہ ثانیہ کا عطف صرف حسبی پر ڈالیں
تو وہ مفرد ہے تو عطف جملہ علی المفرد لازم آئیگا یہ بھی صحیح نہیں اگر حسبی
کو بمعنی یحسبنی قرار دیویں تو اس صورت میں جملہ تو ہو گا لیکن پھر بھی فعلیہ خبریہ
تو عطف انشاء علی الاخبار کا اشکال پھر بھی لازم آئے گا بیدعلیہ بہ
بصورت ایراد شارح کے رد کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جملہ اولیٰ ھو
حسبی اگرچہ صورتاً خبر ہے لیکن معنیً انشاء ہے یہ جملہ انشاء توکل علی اللہ
کے معنی میں ہے اور خبر دینا مقصود نہیں کہ اللہ تعالیٰ کافی ہے بلکہ یہ جملہ
محل دعا میں ہے اور مقصود انشاء الکفایۃ ہے لا الاخبار بانہ تعالیٰ
کاف فی نفس الامر وھو ظاھرٌ لیکن اس پر پھر اشکال وارد ہوتا
ہے کہ اس صورت میں وھو حسبی انشاء ہوا پھر اس کا عطف سے ماقبل
واللہ الھادی الی سبیل الرشاد پر ہوتا ہے اور یہ جملہ خبریہ ہے تو
اشکال عطف الانشاء علی الاخبار کا پھر آجائیگا تو جواب یہ دیا جاتا ہے
کہ جملہ واللہ الہادی یہ جملہ مدحیہ ہے جو انشاء مدح کی خاطر ہے تو
یہ معنیً انشاء ہے پھر اعتراض ہوتا ہے کہ واللہ الھادی کا عطف
پہلے جملہ " فحاولتُ ان اشرحہٗ " پر ہے یہ یقیناً جملہ خبریہ ہے تو
عطف الانشاء علی الاخبار کا اشکال باقی ہے کہا جاتا ہے کہ جملہ واللہ
الہادی جملہ دعائیہ معترضہ ہے واو اعتراضیہ ہے عاطفہ نہیں ہے۔
لہٰذا عطف کا سوال ہی نہیں ہو سکتا جیسے قول شاعر ہے۔

"انَّ الثمانین و بُلِّغتَہا احوجت سمعی الی ترجمان"

بلغتہا جملہ دعائیہ معترضہ ہے یہاں بھی واللہ الھادی جملہ دعائیہ معترضہ ہے گویا یوں کہا اللّٰھم اھدنی الی سبیل الرشاد وایضا یجوز ان یعتبر عطف القصة علی القصة یہ صحۃ عطف کی دوسری توجیہ ہے یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ ہو اور عطف القصہ علی القصہ میں یہ ہوتا ہے کہ چند جملے جو مسوق ہیں کسی ایک غرض کیلئے ان پر عطف ڈالا جائے چند اور جملوں کا جو مسوق لغرض آخر ہیں اس عطف میں صرف ان غرضین کے درمیان تناسب کو دیکھا جاتا ہے جملوں کی طرف توجہ نہیں کی جاتی کہ انشائیہ ہیں یا خبریہ خواہ بعض انشائیہ ہوں اور بعض خبریہ تو عطف صحیح ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معطوف اولٰی معطوف ثانیہ میں جمل متعددہ ہوں یہاں فیما نحن فیہ میں جمل متعددہ نہیں ہیں تو شاید محشی کی یہ غرض ہوگی کہ ایک جملہ کے حاصل مضمون کا عطف دوسرے کے حاصل مضمون پر ڈالا جائے تو اسے بھی عطف القصہ علی القصہ کہا جاتا ہے اور یہاں یہی مراد ہے جیسے صاحب الکشاف نے اس کی مثال پیش کی ہے" زیدٌ یعاقب بالقید و الارھاق وبَشِّر خالداً بالعفو والاطلاق تو یہاں ایسے ہی عطف ہوگا حسبی ونعم الوکیل کی اغراض میں تناسب ظاہر ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کے بارہ میں ہیں۔ وردّہ بعض الفضلاء ایضاً شارح علامہ تفتازانی نے جو اس عطف مذکور رد کیا ہے بعض فضلا یعنی سید السند نے اس رد کو رد کرتے ہوئے کہا بانہ یجوز یعنی یہ جائز ہے کہ معطوف یعنی نعم الوکیل میں مبتداء مقدر کیا جائے بقرینہ معطوف علیہ تو عبارت یوں ہوگی وھو نعم الوکیل تو اس صورت میں فیکون اخباریة تو یہ جملہ اخباریہ ہوجائیگا کالاولی جیسے پہلا اخباریہ ہے کہا جاتا ہے کہ اس

جملہ معطوفہ میں مقول فی حقہ نعم الوکیل کی تاویل کرنی پڑیگی. کیونکہ جملہ اسمیہ
جس کی خبر انشائیہ ہو وہ انشائیہ ہوجاتا ہے لہٰذا تاویل کرنی پڑیگی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ
شارحؒ تو نعم الوکیل کے عطف کو رد کیا تھا تو اس صورتیں نعم الوکیل کا عطف تو نہیں
ہوا بلکہ ھو نعم الوکیل کا عطف ہوا اس پر تو شارح کا اعتراض نہیں تھا علاوہ
ازیں یہ اشکال بھی ہوتا ہے کہ افعال مدح کی وضع مدح عام کیلئے ہے وہ اس
تاویل کے ساتھ فوت ہوجاتی ہے اور اس تاویل کے ساتھ مدح خاص سے اخبار
ہوجائیگی کہ مقول فی حقہ نعم الوکیل تو صرف یہ خبر دی گئی کہ اس کے حق یہ لفظ
مخصوص نعم الوکیل بولا جاتا ہے مراد یہ نہ تھی بلکہ مراد عام تھی کہ اللہ تعالیٰ علی
الاطلاق بہترین وکیل و کارساز ہے وہ اس تاویل مذکور کے ساتھ فوت
ہوگیا وایضا یجوز عطف الانشاء یعنی بعض الفضلائ نے ثانیا رد کرتے
ہوئے کہا کہ عطف الانشاء علی الاخبار جائز ہے جہاں اخبار محل اعراب
میں واقع ہو تو اس صورت میں نعم الوکیل کا عطف صرف حسبی پر ہوگا جو
بمعنی یحسبنی ہوکر جملہ خبریہ ہے چونکہ یہ جملہ خبر ہے ھُوَ کی جو مبتدا ہے
تو یہ جملہ محلاً مرفوع ہوکر محل اعراب میں ہوا تو اس پر عطف نعم الوکیل کا
جو انشاء ہے وہ صحیح ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ جو جملے محل اعراب میں ہوتے
ہیں وہ واقع ہوتے ہیں موقع المفردات کیونکہ ان جُمل میں جو نسبۃ ہوتی ہے
وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی. لہٰذا ان جملوں کی انشائیہ اور اخباریہ کی طرف
التفات نہیں ہوتی اور یہ بحکم مفردات ہوجاتے ہیں تو جیسے مفردات کا عطف
ایک دوسرے پر ہوتا ہے تو ایسے جُمل کا عطف بعضہ علی بعض صحیح ہوتا
ہے اس سے معلوم ہوا کہ نعم الوکیل کا عطف صرف حسبی مفرد پر بھی صحیح ہوگا
اور بمعنی یحسبنی کرنیکی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ نعم الوکیل کا عطف جب حسبی
پر ہوگا. تو یہ بھی ھُوَ کی خبر ہوکر محل اعراب میں آجائیگا اور قائم مقام مفرد

ہو کر صرف حسبی پر جو کہ مفرد ہے اس کا عطف صحیح ہوگا اور گویا عطف علی المفرد ہوا۔

ویدل علیہ قطعا قولہ تعالیٰ قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل اس آیۃ
میں حسبنا اللہ جملہ خبریہ ہے جو کہ محل اعراب میں ہے کہ قالوا کا مقول اور مفعول
ہے اور نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے اس کا عطف جملہ خبریہ پر ہے جو محل اعراب
میں ہے تو معلوم ہوا کہ ایسے عطف صحیح ہیں لان ھذہ الواو من الحکایۃ
لا من المحکی عنہ یہ ایک وہم کا دفع ہے۔ تو ہم یہ تھا کہ قائلین کا مقولہ مجموع
معطوفین ہے یعنی ان قائلین کی لسان سے جو الفاظ صادر ہیں وہ تھے حسبنا اللہ
ونعم الوکیل تو یہ ہوا محکی عنہ جس میں ابتداہی سے واو موجود ہے اور حاکی نے اس
مجموعہ کی حکایۃ کرتے ہوئے کہا قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل واو درجہ
حکایۃ کی نہیں ہے بلکہ یہ محکی عنہ کی ہے تو محکی عنہ میں تو حسبنا اللہ محل اعراب
میں نہیں ہے لہٰذا یہ قول آپ کی دلیل نہیں ہو سکتا ہے یہ اس وقت دلیل ہو
سکتا ہے جب واو محکی عنہ میں نہ ہو صرف حکایۃ میں ہو یعنی قائلین نے کہا ہو
حسبنا اللہ نعم الوکیل، نعم الوکیل بلا عطف یا ایک وقت کہا ہو صرف حسبنا اللہ اور
دوسرے وقت کہا ہو نعم الوکیل حاکی نے حکایت کرتے ہوئے کہا قالوا
حسبنا اللہ ونعم الوکیل اور یہ واو صرف حاکی کی حکایۃ میں ہو اور محکی میں
نہ ہو تو پھر استدلال صحیح ہوگا کہ حسبنا اللہ درجہ حکایۃ میں قالوا کا مقول
اور مفعول ہو کر محل اعراب میں ہوگا اور نعم الوکیل کا عطف محل اعراب
والے جملہ پر ہوگا استدلال صحیح ہوگا اگر یہ واو خود محکی عنہ میں ہو کہ حضرات
اہل جنۃ جو قائلین ہیں انہوں نے یہ مجموعہ الفاظ بالعطف بولے اور کہا حسبنا اللہ
ونعم الوکیل تو اس صورت میں حسبنا اللہ کو محل اعراب حاصل نہیں ہے لہٰذا
استدلال تام نہیں ہوگا اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ واو صرف درجہ حکایۃ
میں ہے محکی عنہ میں نہیں ہے ورنہ تو عطف بالکل درست نہیں ہوگا۔

جب تک یہ تاویل بعید نہ کریں کہ قائلین نے کہا حسبنا اللہ جواباً ہم نے کہا نعم الوکیل قالوا حسبنا اللہ وقلنا نعم الوکیل اگر آپ یہ تاویل نہ کریں تو پھر عطف انشاء علی الاخبار ہوگا جو صحیح نہیں ہے اس لئے تاویل بعید کرنی پڑے گی جو قابل التفات نہیں ہے کیونکہ یہ متبادر الی الاذہان نہیں ہے اور قرینہ دالہ بھی نہیں ہے مزید برآں ان جملتین میں لبعدا لتاویل مناسبت بھی ایسی نہیں جس کی وجہ سے عطف مستحسن ہو جائے لہٰذا یہ واد حکایۃ کی ہے استدلال صحیح اور تام ہے۔ ولیس ھذا مختصا بما بعد القول چونکہ یہ وہم تھا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ جواز عطف صرف اس صورت کے ساتھ مختص ہے جب اس جیسے جملے قول کے بعد واقع ہوں اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ یہ جواز ما بعد القول کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ وجہ جواز جملہ کا محل اعراب میں واقع ہونا ہے کیونکہ اس وقت جملہ بمنزلہ مفرد کے ہوجاتا ہے۔ جس کے موقع پر واقع ہے اس وقت جملہ کی انشائیت اور اخباریت کی طرف التفات نہیں ہوتا اور یہ محل اعراب خواہ قول کے ما بعد ہونے سے ہو یا کسی اور طریقہ پر ہو اس کی تائید میں کہا لحسن قولنا زید ابوہ عالم وما اجہلہ۔ ما اجہلہ فعل تعجب ہے اور اس کی وضع انشاء تعجب کیلئے ہے اور اس کا عطف ابوہ عالم پر ہے جو کہ جملہ خبریہ ہے زید مبتدأ کی خبر ہونیکی وجہ سے محل اعراب میں ہے اور اس پر عطف انشاء ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ صحت عطف ما بعد القول کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر اس جملہ خبریہ پر جائز ہے جو محل اعراب میں واقع ہو ویرد علیہ یہ وہی سابقہ اشکال ثانیاً ذکر کردیا کہ واد حکایۃ کی نہیں بلکہ محکی عنہ کی ہے اور عطف بتقدیر مبتداء ہے فی المعطوف تقدیر عبارت یوں ہوگی حسبنا اللہ وھو نعم الوکیل تو اس صورت میں عطف الخبریہ علی الخبریہ ہوجائیگا

یوں بھی ہوسکتا ہے کہ حسبنا خبر مقدم ہے اور لفظ اللہ مبتداء مؤخر اور نعم الوکیل کا عطف حسبنا پر ہو جو خبر ہے مبتداء کی تو اس صورت میں نعم الوکیل کا جملہ محل اعراب میں آجائیگا کہ یہ خبر ثانی ہے برائے مبتداء تو اس صورت میں یہ بحکم مفرد ہوگا اور حسبنا جو وہ بھی مفرد ہے تو عطف المفرد علی المفرد ہوا جو کہ صحیح ہے ثم ان حسن المثال یہ جواب ہے اس استشہاد کا جو زید ابوہ عالم و ما اجھلہ کے ساتھ پیش کیا تھا خلاصہ یہ ہے کہ اس مثال کا حسن بغیر تقدیر مبتداء ممنوع اور ناقابل تسلیم ہے وبعد تقدیر المبتداء اور جب معطوف میں تقدیر مبتدا کرینگے تو ہوجائے گا وھو ما اجھلہ تو اس وقت عطف الخبر علی الخبر ہوجائیگا ۔ اعلم ان الاحکام الشرعیۃ شارح نے احکام شرعیہ کو دو قسم کر دیا ایک وہ جو کیفیۃ عملی کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں کہ یہ فعل واجب ہے یا مندوب یا حرام ہے یا مکروہ ایسے احکام فرعیہ عملیہ کہلاتے ہیں ان کے ساتھ جو علم متعلق ہے اسے علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں دوسری قسم احکام شرعیہ کی وہ ہے جن کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے ایسے احکام کو اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور ان کے ساتھ جو علم تعلق پکڑتا ہے اسے علم التوحید والصفات کہتے ہیں چونکہ لفظ حکم کے معنی مختلف ہوتے ہیں محشی ان معانی کو بیان کرکے یہ بتا رہے ہیں یہاں حکم کا کونسا معنی مراد ہے اس لئے کہا للحکم معان ثلثۃ یعنی حکم تین معنی میں آتا ہے ۔ (۱) نسبۃ امر الی آخر ایجابا او سلبا یعنی حکم نسبۃ خبریہ کو کہتے ہیں خواہ ایجابیہ ہو یا سلبیہ یہ معنی عرفی کہلاتا ہے (۲) ادراک وقوع النسبۃ اولا وقوعہا یعنی ادراک أنّ النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ اور یہ ادراک بطریق اذعان و قبول ہو یہی معنی باصطلاح منطقین ہے ۔ اسے تصدیقؒ و حکمؒ کہتے ہیں یہ وہی ہے جسے اہل میزان یوں پیش کرتے

ہیں ان کان اذعانا للنسبۃ فتصدیقٌ وحکمٌ (۳) خطاب اللہ
تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر جیسے وجوب۔
ندب۔ اباحت۔ تحریم۔ کراہت۔ یہ معنی باصطلاح اصول فقہ ہے۔
وهذا الاخیر غیر مراد ههنا اس معنی کے مراد نہ ہونیکی ایک وجہ
یہ پیش کی جاتی ہے کہ اس میں لفظ افعال المکلفین موجود ہے۔ اور
افعال کا اطلاق افعال جوارح پر ہوتا ہے جو اعتقاد کو شامل نہیں ہے۔
کیونکہ اعتقاد کا تعلق قلب سے ہے جوارح سے نہیں جوارح ظاہری اعضا
کو کہا جاتاہے۔ لہذا اس صورت میں علم الکلام علم الاحکام الشرعیہ نہ ہوا۔
لهذا منها ای من الاحکام الشرعیۃ ما یتعلق بالاعتقاد وتسمّی اصلیۃ
واعتقادیۃ صحیح نہیں ہوگا اس وجہ کا جواب دیا جا سکتاہے۔ جس کی طرف
محشی نے اپنی اس عبارت میں اشارہ کردیاہے وان عَمَّ الفعل الاعتقاد
یعنی اگرچہ فعل میں تعمیم ہو سکتی ہے کہ فعل سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح
ہو یا فعل قلب ہو لہذا حکم کی تعریف مذکور بعد از تعمیم اعتقاد کو شامل
ہوجائیگی لکن یلزم سے محشی نے حکم مذکور یعنی مصطلح اہل اصول کے
مراد نہ ہونیکے اور وجوہات پیش کر دیئے ایک یہ کہ حکم کی تعریف مذکور
سے چونکہ مراد وجوب وغیرہ ہیں تو علم الکلام اس صورت میں علم الوجوب
واخوتہ یعنی علم الندب والتحریم وغیرہ میں منحصر ہو جائیگا۔ حالانکہ
علم الکلام میں بیان وجوب غایۃ ندرۃ میں ہے اور بہت کم مسائل ہیں جن
کے اندر بیان وجوب ہے مثلاً معرفۃ اللہ تعالیٰ واجبۃٌ النظر فی معرفۃ
اللہ تعالیٰ واجبٌ اور بس تو باقی مسائل جن میں وجوب کی بحث نہیں ہے
علم الکلام انہیں شامل نہیں ہوگا۔ واستدراك قید الشرعیۃ یہ دوسری
وجہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ مراد نہیں ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ خطاب

کی اضافۃ الی اللہ تعالیٰ سے شرعیہ ہونا خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے تو شرعیہ کی قید اس صورت میں مستدرک اور لغو ہو جائیگی اَللّٰھم الا ان یحمل الخ اشکال ثانی یعنی قید شرعیہ کو استدراک سے بچانے کی خاطر توجیہات کی طرف اشارہ ہے۔
اوّل یہ کہ اوّل میں تجرید کرلیں یعنی حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ میں جو خطاب کی اضافۃ الی اللہ تعالیٰ ہے اس اضافۃ سے تجرید اور خالی کرلیں تو اب صرف لفظ خطاب باقی رہ جائے گا تو اس صورۃ میں تعریف کا حاصل ہوگا الخطابات الشرعیہ تو اس وقت قید الشرعیہ مستدرک اور بے فائدہ نہیں ہوگی بلکہ لفظ خطابات کے ساتھ قید معتبر ہو جائیگی اور مفید ہوگی یا تجرید نہ کریں اور الشرعیہ کی جو ثانی نمبر پر ہے اس کو محمول علی التاکید کردیں یعنی اضافۃ الی اللہ تعالیٰ سے جو شرعیہ ہونیکا مفہوم ماخوذ ہو رہا تھا یہ اس کی تاکید ہو جائیگی تو تاکید بھی ایک فائدہ مطلوبہ ہے تو یہ قید بے فائدہ نہیں ہوگی او یجعل التعریف للحکم الشرعی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف نہیں ہے جس سے قید الشرعیہ کا استدراک لازم آرہا ہے بلکہ یہ تعریف خود الحکم الشرعی کی ہے نہ کہ مطلق حکم کی لہٰذا اس صورت میں قید الشرعیہ کے الگ فائدہ پیش کرنیکی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ معرَّف خود حکم شرعی ہے[۱۲] والمراد اما المعنی الاول یعنی شرح عقائد کی عبارت والعلم المتعلق بالاولی یسمی علم الشرائع والاحکام والثانیۃ علم التوحید والصفات تو اس عبارت میں علم کا تعلق بالاحکام دیا گیا ہے تو جب حکم سے مراد معنی اوّل یعنی نسبۃ امر الی آخر ایجاباً وسلباً ہو تو پھر تعلق علم بالاحکام کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ علم کا اطلاق معانی ثلثہ پر ہوتا ہے (۱) تصدیق بالمسائل تو اس وقت میں تعلق علم بالاحکام تعلق علم بالمعلوم ہوگا کیونکہ تصدیق علم ہے اور نسبۃ اس کا معلوم ہے جیسے کہ تقسیم علم میں کہا گیا ہے ان کان ادراکا للنسبۃ فتصدیق والا فتصور تو تصدیق علم وادراک ہے اور اس کا

مدرَک اور معلوم نسبتہ ہے لہٰذا حکم بمعنی نسبتہ کے ساتھ علم بمعنی تصدیق بالمسائل کا تعلق تعلقِ علم بالمعلوم ہو گا (۲) علم بمعنی نفس مسائل بھی آتا ہے تو اس وقت تعلق علم بالاحکام میں تعلق الکل بالجز ہو گا کیونکہ نسبتہ جزء مسئلہ ہوتی ہے اور مسئلہ کل ہو گا برائے حکم جو بمعنی نسبتہ ہے (۳) علم بمعنی ملکہ حاصلہ کے آتا ہے تو اس وقت تعلق علم بالاحکام میں تعلق سبب بالسبب ہو گا کیونکہ ملکہ کے حاصل ہونے کا سبب معرفتہ احکام ہے اور ملکہ اس کا مسبب ہوا تو تعلق مسبب بالسبب ہوا اور یہ تعلقات بلا تکلف حاصل ہیں اس لئے کہا وجھہ ظاہرٌ والثانی نح یجعل العلمان الخ یعنی مراد من الحکم معنی ثانی ہو یعنی ادراک تلک النسبتہ تو اس وقت ضروری ہے کہ علمان یعنی والعلم المتعلق بالاولی اور والعلم المتعلق بالثانیہ میں ان دونوں علموں سے مراد نفس مسائل ہو گا یا ملکہ اگر نفس مسائل مراد ہوں تو اس وقت تعلق علم بالاحکام سے مراد ہو گی تعلق المسائل بالادراکات المتعلقۃ بکیفیۃ العمل یسمی علم الشرائع فی الأولی اور تعلق المسائل بالادراکات المتعلقۃ بالاعتقادات ثانیہ میں تو مسائل از قبیلہ معلوم ہیں اور ادراکات از قبیلہ علم ہیں تو تعلق معلوم بالعلم ہو گا. اگر علم سے مراد ملکہ ہو تو پھر تعلق المسبب بالسبب ہو گا کیونکہ ملکہ مسبب ہے اور ادراکات اس کا سبب تحصیل ہیں اور اس وقت علم سے مراد تصدیق بالمسائل نہیں ہو گی ورنہ معنی تعلق میں تکلف کرنا پڑیگا یا تو تصدیق امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر لینی پڑیگی جو کہ مرکب من التصورات والحکم ہے اور حکم بمعنی ادراک النسبۃ جزء تصدیق تو تعلق الکل بالجز ہو گا. یا علم سے مراد مجموعہ تصدیقات متعلقہ بالتصدیقات الشرعیۃ العملیہ و بالتصدیقات الاعتقادیہ چونکہ مجموعہ تصدیقات ان تصدیقات عملیہ اور اعتقادیہ سے مؤلف ہیں تو اس صورت میں صرف

تعلق تألفی ہوگا یعنی تعلق متآلف بما منہ التألف سے ہوگا واللہ اعلم بالصواب وعلی التقدیرین معنی الشرعیۃ الخ یعنی حکم سے مراد معنی اول ہو یا ثانی تو لفظ شرعیہ سے مراد ما یؤخذ من الشرع ہوگا۔ لا ما یتوقف علی الشرع ورنہ تو بہت سے مسائل کلامیہ احکام شرعیہ سے خارج ہوجائیں گے پھر مقسم شامل لجمیع الاقسام نہیں ہوگا مثلاً وجود باری تعالیٰ اور اس کی وحدۃ توحید یہ شرعیہ بمعنی ما یتوقف علی الشرع نہیں ہیں بلکہ ثبوت شریعۃ ان پر موقوف ہے لیکن ان مسائل کے معتدبہا اور قابل اطمینان ہونے کیلئے ضروری ہے کہ شریعۃ سے ماخوذ ہوں ورنہ تو پھر یہ حکمۃ الٰہیہ ہوجائیگی جس سے فلاسفہ اور حکماء بحث کرتے ہیں چونکہ وہ مؤید بالوحی نہیں ہیں اس لئے اہل اسلام کے نزدیک معتدبہا نہیں ہیں۔

منہا ما یتعلق بکیفیۃ العمل یعنی بعض احکام وہ ہیں جن کا تعلق کیفیۃ عمل سے ہوتا ہے اگر تعلق سے مراد مطلق تعلق ہو یعنی کون الشیٔ منسوبًا الی آخر ایک شئ کی دوسری شئ کے ساتھ کوئی نسبۃ ہو اور جس طریقہ پر ہو تو فالامر ظاہرٌ کیونکہ اس وقت دونوں معنی حکم خواہ نسبۃ ہو یا ادراک النسبۃ تو پھر تعلق حکم بکیفیۃ العمل میں تعلق عارض بالمعروض ہوگا کیونکہ کیفیۃ عمل مسئلہ میں ایک طرف بنے گی جیسے الصلوٰۃُ واجبۃٌ۔ السواکُ مندوبٌ یہی وجوب اور ندب کیفیۃ عمل ہے جو اس قضیہ کی ایک طرف ہے حکم بمعنی نسبۃ ہو یا ادراک النسبۃ وہ اس قضیہ کے دونوں طرفین کو عارض ہے تو کیفیۃ عمل جو ایک طرف قضیہ ہے اس کو بھی عارض ہوگا اور طرف معروض ہوگی۔ اور تعلق حکم بکلا معنیہ اعتقاد کے ساتھ تعلق ذی الغایۃ بالغایۃ ہوگا۔ کیونکہ اعتقاد ہی ان احکام کی غرض وغایۃ ہے اور یہ تعلق بلا تاویل صحیح ہے یعنی اعتقاد سے معتقدات مراد لینے کی تاویل نہیں کرنی

پڑیگی جیسے آئندہ توجیہ میں اس تاویل کی ضرورت پیش آئیگی ۱۳ وانما لم یعتبر
التعلق بنفس العمل فی الاولیٰ سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ جب مطلق
تعلق مراد ہے تو احکام اولی میں جیسے کیفیۃ عمل کے ساتھ تعلق ہے کہ وہ اس کا
معروض ہے اسی طرح نفس عمل کے ساتھ بھی تعلق ہے کیونکہ وہ بھی ایک طرف تو
ہے جیسے الصلوۃ واجبۃ میں جو صلوۃ خود عمل ہے اس قضیہ مذکورہ میں
ایک طرف ہے تو حکم خواہ بمعنی نسبۃ ہو یا ادراک نسبۃ ہو دونوں طرفین کو عارض
ہے تو الصلوۃ جو کہ عمل ہے اس کو بھی عارض ہے اس کا جواب دیا لان تعلقہا
بالعمل من حیث الکیفیۃ خلاصہ یہ کہ ان احکام کا تعلق نفس عمل من
حیث ہی کے ساتھ نہیں ہے بلکہ من حیث الکیفیۃ ہے کیونکہ احکام
فقہیہ فعل مکلف کے ساتھ من حیث الوجوب والندب وغیرہا کے ساتھ
متعلق ہیں جو کیفیات عمل ہیں وتعلق عامۃ الاحکام الثانیۃ یعنی ثانیہ
کے اکثر احکام لیس کذلک کہ ان کا تعلق کیفیۃ اعتقاد کے ساتھ نہیں ہے
بلکہ ان کا تعلق نفس اعتقاد کے ساتھ ہے اگرچہ بعض کا تعلق کیفیۃ کے ساتھ
ہے جیسے معرفۃ اللہ تعالیٰ واجبۃ لیکن یہ بہت قلیل ہیں۔ وان ارید بہ
تعلق الاسناد بطرفیہ یعنی اگر تعلق حکم بمعنی النسبۃ سے مراد تعلق الاسناد
بطرفیہ ہو تو پھر تعلق الحکم بکیفیۃ العمل بلا تاویل صحیح ہے کیونکہ عمل اور کیفیۃ
یہ دونوں طرفین ہیں اور اسناد ان کے مابین قائم ہوتی ہے جیسے الصلوۃ
واجبۃ میں صلوۃ جو عمل ہے ایک طرف قضیہ ہے اور کیفیۃ یعنی وجوب
دوسری طرف اسناد ان طرفین کے ساتھ متعلق ہے اور اگر حکم سے مراد ادراک
النسبۃ ہو تو یہ بمعنی التصدیق ہے تو پھر تعلق کا معنی ہوگا التصدیق بالقضیۃ
تو پھر بھی تعلق ظاہر ہے کیونکہ پھر معنی ہوگا التصدیق بالقضیۃ تو کیفیۃ جو
مثبتۃ للعمل ہوتی ہے اس سے قضیہ حاصل ہو جاتا ہے جیسے الصلوۃ واجبۃ

السواک مندوب تو کیفیۃ وجوب عمل یعنی صلوۃ کیلئے ثابت کی گئی ہے اسی طرح مسواک کرنا ایک عمل ہے اور ندب ایک کیفیۃ ہے جو اس عمل کے لئے ثابت ہے تو یہ قضیہ ہے جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق بلا تکلف تاویل صحیح ہے البتہ ثانیہ میں فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدتہ یعنی اعتقاد سے مراد معتقدات ہونگے تاکہ طرفین متحقق ہوں اور تعلق الاسناد لبطرفیہ ہو سکے اور قضیہ بھی معتقدات میں بنے گا اور حکم بمعنی ادراک النسبۃ جو عین تصدیق ہے تو اس کا تعلق تعلق التصدیق بالقضیہ صحیح ہوگا۔ جیسے الواجب تعالیٰ موجودٌ و واحدٌ یہ ہیں معتقدات تو اب تعلق الاسناد بلطرفیہ اور تعلق التصدیق بالقضیہ دونوں مفہوم صحیح ہوں گے نفس اعتقاد نہ قضیہ ہے اور نہ طرفین اس لئے تاویل بالمعتقدات کرنی پڑے گی فتح فیہ اشارۃ یعنی چونکہ حکم کا تعلق کیفیۃ عمل سے دیاہے تو اس میں اشارہ ہے کہ علم فقہ کا موضوع عمل ہے۔ کیونکہ موضوع فن وہی ہوتا جس کے عوارض سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے تو کیفیۃ از قسم وجوب و ندب وغیرہ یہ عمل کے عوارضات ہیں جو مسائل فقہ میں برائے عمل ثابت کئے جاتے اور محمول علی العمل ہوتے ہیں جیسے الصلوۃ واجبۃ السواک مندوب تو وجوب اور ندب عمل کے عوارض ہیں جن کو ثابت للعمل کیا گیا ہے تو عمل کے عوارض ہی مبحوث ہوئے کیونکہ بحث عن العوارض کا معنی یہی ہوتا ہے کہ ان کو بطور محمول ہونے کے ثابت للموضوع کیا جائے۔

وما یتوھم من ان موضوعہ بعض حضرات کو یہ وہم ہوا کہ فقہ کا موضوع عمل سے عام ہے اور عمل کی خصوصیۃ نہیں ہے فقہ کا مسئلہ ہے الوقتُ سبب وجوب الصلوۃ اس مسألہ کا موضوع عمل نہیں ہے بلکہ الوقت ہے اور سببیۃ اس کے عوارض سے دوسری وجہ یہ کہ دلانہم عدوا علموا الفرائض

یعنی علم الفرائض والمیراث کو فقہ میں درج کرتے ہیں حالانکہ علم المیراث کا موضوع ترکہ میت اور اس کے مستحقین ہیں ان ہی سے بحث ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی عمل نہیں ہے ففیہ ان ذلك القول اس وہم کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ ان مسائل کا موضوع تأ دیلاً عمل ہے کیونکہ مسئلہ اول کا مفہوم یہ "الصلوۃ تجب لسبب الوقت" تو الصلوۃ عمل ہے اس کی کیفیۃ وجوب سے بحث ہے جوکہ عمل صلوٰۃ کے عوارض سے ہے جیسے النیۃ فی الوضوء مندوبۃ فقہ کا مسئلہ ہے حالانکہ اس کے اندر عمل کے عوارض سے بحث نہیں ہے کیونکہ عمل کا اطلاق فعل جارح پر ہوتا ہے اور نیۃ فعل قلب ہے نہ کہ فعل جوارح تو پھر اس مسئلہ کے اندر تاویل کی جاتی ہے کہ الوضوء تندب فیہ النیۃ اور وضوء عمل جوارح ہے۔ یہ اس کے عوارض سے بحث ہوتی۔
ثم انہ ینبغی ان یکون یہ علم المیراث کو تاویلاً فقہ میں درج کرنیکی کوشش ہے کہ علم الفرائض والمیراث کا موضوع قسمۃ الترکۃ بین المستحقین ہے اور قسمۃ الترکہ عمل ہے اس لئے علم المیراث کی تعریف یہ کی جاتی ہے۔
علمٌ یبحث فیہ عن کیفیۃ قسمۃ الترکۃ بین الورثۃ تو قسمۃ الترکۃ موضوع ہے جوکہ عمل ہے اور اس کی کیفیۃ سے بحث کی جاتی ہے اور نفس ترکہ اور مستحقین اس کا موضوع نہیں ہے. وبالجملۃ خلاصہ کلام یہ ہے کہ موضوع فقہ میں تعمیم عن العمل کا قول کسی نے نہیں کیا اور جو مسائل اس کے منافی نظر آتے ہیں ان میں تاویل کرکے راجع الی العمل کر دیتے ہیں واللہ اعلم بالصواب وبالثانیۃ علم التوحید والصفات ھذا من قبیل العطف الخ یعنی وہ علم جس کا تعلق احکام ثانیہ متعلقہ بالاعتقاد کے ساتھ ہے اسے علم التوحید والصفات سے موسوم کیا جاتا ہے ھذا من قبیل الخ معلوم ہوتا ہے کہ محشیؒ کے ہاں شرح عقائد کے نسخہ میں عبارت

یوں ہوگی والثانیۃ بدون الباء اس لئے فرمارہے ہیں کہ یہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین ہے ای بعاطف واحد یعنی لفظ الثانیہ کا عطف لفظ الاولی پر ہے اور اس کا عامل لفظ باجارہ ہے۔ اور علم التوحید والصفات کا عطف علم الشرائع پر ہے اور اس کا عامل لفظ یسمی ہے یہ عطف جائز ہوتا ہے جب کہ مجرور مقدم ہو تو یہاں ایسے ہے الثانیہ جو معطوف علی الاولی ہے جو کہ مجرور ہو کر مقدم ہے۔ اگر لفظ بالثانیہ باجارہ کے ساتھ ہو جیسے کہ نسخ متداولہ میں ہے تو یہ عطف اعادۃ جار کے ساتھ ہے جو کہ بلا خلاف جائز ہے۔

قال فی التلویح اس کے ساتھ یہ اعتراض پیش کر رہے ہیں کہ علامہ تفتازانی یہاں شرح عقائد میں تو مطلقا احکام اعتقادیہ کے علم کو علم التوحید و الصفات کہدیا ہے حالانکہ تلویح کی عبارت اس کے منافی ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ احکام شرعیہ نظریہ ان کا نام اعتقادیہ اصلیہ ہے اور ان کی مثال پیش کرتے ہوئے کہا کون الاجتماع حجۃ حالانکہ یہ مسئلہ اصول فقہ کا ہے تو معلوم ہوا کہ علم متعلق بالاحکام الثانیہ ای الاعتقادیہ علی الاطلاق علم التوحید والصفات نہ ہوا بلکہ اس قسم کے مسائل اصول فقہ کے بھی ہیں

والجواب ان ھذہ المسألۃ مشترکہ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مسئلہ دونوں اصولوں میں یعنی اصول کلام اور اصول فقہ میں مشترک ہے لیکن حیثیت بحث ہر ایک کی الگ الگ ہے کیونکہ موضوع علم الکلام کا المعلوم تو ہے لیکن بایں حیثیت کہ اس سے عقائد دینیہ کا اثبات ہوا ور اصول فقہ بحیثیت اثبات احکام شرعیہ فرعیہ کے بحث کرتا ہے تو جب حیثیت بحث الگ الگ ہے تو اس صورت میں اجماع دونوں اصولوں میں زیر بحث لانا صحیح ہے اور خلط مبحث بھی نہیں ہوگا[صلا]

اشھر مباحثہ یشیر الی ان لہ مباحث اخری یعنی اس عبارت میں اشارہ ہے کہ علم الکلام کے مباحث ذات وصفات کے

علاوہ اور بھی ہیں لیکن وہ مباحث اتنا مشہور نہیں ہیں جتنا مباحث ذات و
صفات مشہور ہیں اما عند من یقول یعنی یہ بات ان حضرات کے نزدیک
تو بالکل ظاہر ہے جو اس کے قائل ہیں کہ علم الکلام کا موضوع ذاتِ الٰہ اور
صفات سے عام ہے مثلاً بعض کے نزدیک علم الکلام کا موضوع الموجود المطلق
ہے اور بعض کے نزدیک ذاتِ الٰہ اور ذات مخلوقات اس فن کا موضوع ہے
لیکن قول مختار یہ ہے کہ اس کا موضوع ہے المعلوم بایں حیثیت کہ اس سے
عقائد دینیہ کا اثبات متعلق ہے اس لئے علم الکلام میں امور عامہ اور جوہر و عرض
کے مباحث درج ہیں لیکن یہ مباحث کلامیہ ہونے کے باوجود ان کو اتنا شہرت
حاصل نہیں ہے جتنا مباحث ذات وصفات کو حاصل ہے۔ واما عند غیرہ
یعنی جو تعمیم موضوع کے قائل نہیں بلکہ وہ اس کے قائل ہیں کہ موضوع علم الکلام
ذاتِ الٰہ وصفاتہ ہیں تو پھر اس اشارہ کی توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کے
نزدیک صفۃ مطلقۃ جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو تو اس سے مراد صفات
ذاتیہ وجودیہ ہوتی ہے تو ان صفات کے علاوہ صفات سلبیہ اور فعلیہ
علم الکلام کے مباحث میں درج ہیں لیکن ان کو اتنا شہرت حاصل نہیں ہے
ولذا لم یعدوا یعنی چونکہ ان کی مراد صفۃ وجودیہ ذاتیہ ہے اس لئے
انہوں نے مباحث الاحوال ای الصفات السلبیہ جیسے اِنّ اللّٰہ لیس بجوھر
ولا عرض والافعال ای مباحث الخلق والتکوین والنبوۃ والامامۃ
اگرچہ یہ مباحث صفات میں درج کئے جاسکتے تھے اور ان کا رجوع کسی نہ کسی
صفۃ کی طرف ہو سکتا ہے۔ مثلاً احوال کا رجوع صفۃ غیر وجودیہ کی طرف اور
افعال کا رجوع صفات وجودیہ غیر ذاتیہ کی طرف اور نبوۃ بمعنی الانباء یعنی
نبی بنانا اور امامۃ بمعنی نصب الامام کا صفۃ الفعل کی طرف ہو سکتا تھا
لیکن انہوں نے ان مباحث کو علیحدہ علیحدہ رکھا ہے علا اَن یعنی امامۃ

جو علم الکلام میں زیر بحث ہے درحقیقت یہ فقہیات سے ہے کیونکہ ان کا معنی ہے نصب الامام واجب یہ تو کیفیۃ عمل کے ساتھ متعلق ہے الا عند بعض الشیعۃ ان شیعہ کے نزدیک اس کا مرجع یہ ہے نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصۃ واجبٌ علی اللہ تعالیٰ تو ان کے نزدیک یہ مسائل اعتقادیہ میں درج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ ولا فی عہد الصحابۃ والتابعین یعنی اگر اس علم کی شرافت ہوتی تو اس کی تدوین عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد الصحابۃ والتابعین میں ہوتی جب نہیں ہوتی تو شرافت نہ ہوئی اور عہد تابعین کی نفی تو کہا جاتا ہے کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ جو کہ تابعین سے ہے فقہ اکبر کی تدوین فرمائی ہے ولو کان لہ شرف وعاقبۃ حمیدۃ لما اھملوہ یعنی اگر اس فن کیلئے کوئی شرافت اور عاقبۃ حمیدہ ہوتی تو یہ حضرات اس فن کی تدوین کو نہ چھوڑتے کیونکہ یہ ہی حضرات احکام شرعیہ کے واضع ہیں ان کی عادۃ تھی کہ مسترشدین کے ارشاد میں نہ غفلت کرتے تھے اور نہ کوتاہی اگر تدوین احکام شرعیہ کی کوئی شرافت اور عاقبۃ حمیدہ ہوتی تو یہ ضرور تدوین کرتے خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ ان حضرات نے وضع احکام تو کی تھی لیکن تدوین نہیں کی تھی کیونکہ اس زمان میں ارشاد بغیر تدوین کے حاصل تھا۔ لقلۃ الوقائع والاختلاف قولہ لصفاء عقائدھم ھذا مع ماعطف علیہ لصفاء عقائدھم اور اس کے معطوفات یعنی قرب العہد ولقلۃ الوقائع وتمکنہم ان تمام کا تعلق مستغنین کے ساتھ ہے قدم علیہ للاھتمام یعنی اہتمام بدون الاختصاص کی خاطر مقدم کیے گئے ہیں کیونکہ اس صورت میں عنایۃ وقصداً اولاً دلیل پر ہوجائیگی جو اصل کا درجہ رکھتی ہے اور حکم اس پر متفرع ہوتا ہے اور اس صورۃ میں ورود حکم ابتداءً مدلل ہوجائیگا تاکہ اول امر سے تطرق شبہہ کا اندفاع ہوجائے کیونکہ اگر حکم اولاً ذکر کیا جائے تو اس کی طرف اول امر میں شبہہ متطرق ہوسکتا ہے پھر جب بعد میں دلیل ذکر ہوگی تو اندفاع

شبہ اس سے ہوگا اولاً اختصاص یعنی یہ تقدیم برائے اختصاص ہے یعنی ان کا سبب استغناً امور مذکورہ تھے تاکہ وہ جو یہ توہم کیا گیا ہے کہ سبب استغنار اس فن کی عدم شرافت اور عاقبت حمیدہ کا نہ ہونا ہے تو واضح کر دیا گیا کہ یہ سبب نہیں تھا بلکہ وہ امور تھے جو مقدماً ذکر کئے گئے ہیں تو اختصاص اضافی ہوگا۔ **بالنظر الی ما یتوهم لا حقیقی دوّن الفقه مع انه من التابعين** امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ صحیح یہ ہے کہ تبع تابعین سے ہیں اگر یہ تابعی ہیں تو پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ تابعین میں سے ہیں **کما یشعر به عبارة الفتاوی السراجیه** تو انہوں نے علم الکلام میں کتاب الفقہ الاکبر تصنیف فرمائی ہے تو پھر عہد تابعین میں تدوین علم الکلام وعلم الفقہ کا ثبوت متحقق ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ علوم ذی شرافت وعظمت تھے تب ان حضرات نے ان میں تصنیف کتب فرمائی۔

[۱۵] **سمّوا ما یفید معرفة الاحکام** یعنی جو علم معرفت احکام از ادلہ تفصیلیہ کا مفید ہے اس کا نام علم الفقہ رکھا **ان قلت الفقه** خلاصہ اشکال یہ ہے کہ فقہ خود معرفۃ احکام کا نام ہے نہ اس شئی کا جو مفید معرفۃ ہو جیسے کہ فقہ کی تعریف کی جاتی ہے جو کہ مشہور ہے "**العلمُ بالاحکام الشرعیة العملیة عن ادلتها التفصیلیة**" اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ تعریف منقول ہے "**معرفة النفس ما لها وما علیها**" تو ان دونوں تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقہ علم بالاحکام اور معرفۃ احکام کا نام ہے نہ مفید معرفۃ کا **قلت** سے جواب دیا کہ علم کا اطلاق تصدیق بالمسائل پر بھی ہوتا ہے اور خود نفس مسائل پر بھی تعریف مشہور میں علم بالمعنی الاول کی تعریف کی گئی ہے اور یہاں عبارت شارح میں علم بمعنی نفس مسائل کی تعریف کی گئی ہے اور یہاں مراد مسائل مدللہ ہیں جو شخص ان مسائل مدللہ کا مطالعہ کرکے واقفیت حاصل کرلے گا اور دلائل پر بھی واقفیت ہوگی تو اسے معرفۃ احکام از دلائل حاصل ہو جائیگی تو اس صورت

ہیں مسائل مدللہ مفید ہوئے معرفۃ احکام کے از دلائل تفصیلیہ تو یہی قدر مفید احکام ہونے میں کافی ہے ۔ لہٰذا اشکال مرتفع ہو جائیگا اور اس جواب کے لحاظ سے لفظ احکام میں بالمعنی الاوّل مراد ہوگا یعنی النسبۃ الخبریۃ لا ادراک النسبۃ ولا خطاب اللہ تعالیٰ ولک ان تقول یہ اعتراض مذکور کا جواب ثانی ہے یعنی ما یفید میں لفظ ما سے مراد احکام کلیہ ہیں۔ جیسے الصلوٰۃ واجبۃ والزکوٰۃ واجبۃ تو اس صورت میں فقہ نام ہوا احکام کلیہ کا ان سے حاصل ہوتی ہے معرفۃ احکام جزئیہ کی مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ سے حاصل ہوگی الصلوٰۃ واجبۃ علی زید اور الزکوٰۃ واجبۃ سے حاصل ہوئی الزکوٰۃ واجبۃ علی عمرو اور معرفۃ کا لفظ علم جزئیات میں استعمال ہوتا ہے تو اس صورت میں فقہ نام ہوا علم الاحکام الکلیۃ کا جو مفید ہیں علم الاحکام الجزئیہ کیلئے تو اس صورت میں بھی فقہ نام ہوا مفیدِ معرفت کا نہ کہ نفس معرفۃ کا لہٰذا اشکال مرتفع ہے وقد یقال یہ اعتراض مذکور کا جواب ثالث ہے حاصل جواب یہ ہے کہ علم بمعنی المعرفۃ مفید ہے اور خود مفاد بھی لیکن ان کے اندر تغایر اعتباری ہے چونکہ علم بمعنی معرفۃ الاحکام کا تعلق عالم سے بھی ہے ۔ اور معلوم سے بھی تو یہی معرفۃ بحیثیت تعلق بالعالم کے مفید ہے خود اسی معرفۃ کیلئے بحیثیت تعلق بالمعلوم کے تو اعتبار اول کے لحاظ سے مفید ہے اور اعتبار ثانی کے لحاظ سے مفاد ہے جب تک یہ معرفۃ متعلق بالعالم ہے قبل ازیں کہ اس کا تعلق بالمعلوم ہو تو اس وقت تک معرفۃِ معلومات بدرجہ بالقوہ ہے ۔ جب اس کا تعلق معلومات سے متحقق ہو جائیگا تو اس وقت معرفۃ احکام بالفعل ہو جائیگی تو پہلا درجہ تعلق مفید ہے اور دوسرا مفاد ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ علم زید صفۃ کمال کا مفید ہے اور یہ واضح ہے کہ کمال نام ہے خروج من القوۃ الی الفعل کا گویا کہ علم زید بایں حیثیت کہ زید کے ساتھ قائم ہے تو یہ مفید ہے بایں لحاظ کہ یہ ایک ایسا امر ہے کہ اس کے ساتھ اس کا محل خارج من القوۃ الی الفعل ہوتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ قیام علم بزید مفید ہے اس کے خروج من القوۃ الی الفعل کا تو گویا اس زید کے لئے مفید کمالیۃ ہوا تو خود علم مفید ہوا

اور غرد مفاد بھی ہوا لیکن بالاعتبار ین اماجعل المعرّف یہ جواب رابع کی طرف
اشارہ ہے مع رَدِّہٖ یعنی ما یفید سے مراد علم بمعنی ملکہ استنباط واستحضار
ہے تو ملکہ مفید معرفۃ ہوتا ہے لہٰذا ما یفید معرفۃ الاحکام علم کی صحیح تعریف
ہوجائیگی فنسباق الکلام سے اس جواب کو ردّ کردیا خلاصہ یہ کہ سیاق
کلام اس سے اِبا اور انکار کرتا ہے کیونکہ لفظ تدوین العلمین۔ تمہید القواعد۔
ترتیب الابواب اس سے اِباکرتا ہے کیونکہ یہ اشیار علم بمعنی الملکہ کی نہیں بلکہ
علم بمعنی معرفۃ الاحکام کے ساتھ مربوط ہیں اور احکام کیلئے تمہید ہوتی اور انکی
تمہید اور ترتیب ہوتی ہے نہ کہ ملکہ کی ص۱۶ لکن یرد علی اول الاجوبۃ
جواب اول یعنی یہ کہ یہاں علم سے مراد مسائل مدللہ ہیں جن سے معرفۃ احکام
عن الادلۃ حاصل ہوتی ہے تو یہ مسائل مدللہ جب مقلد کو حاصل ہوجائیں تو
ان سے اس کو بھی معرفۃ احکام ازادلہ حاصل ہوجائیگی تو پھر علم مقلد پر
فقہ کی تعریف صادق آگئی لہٰذا مقلد کو فقیہ کہنا چاہیئے۔ ص۱۶ ولیس بفقیہ
حالانکہ اسے فقیہ نہیں کہا جاتا بلکہ مجتہد کے علم پر اطلاق فقہ ہوتا ہے اور مجتہد
کو فقیہ کہا جاتا ہے غایۃ ما یقال یہ جواب ہے سوال مذکور کا حاصل یہ ہے
کہ اس مقام پہ دو اجماع ہیں (۱) یہ کہ اس پر اجماع ہے کہ مقلد فقیہہ نہیں
ہوتا (۲) دوسرا یہ کہ فقہ علوم مدوّنہ میں سے ہے یعنی وہ مسائل مدللہ جو
کہ مدون ہیں اور مذکور ہیں فی کتب الفقہ تو جو شخص اس علم مدوّن کو
حاصل کرے وہ فقیہہ کہلانے کا مستحق ہے تو اس لحاظ سے مقلد فقیہہ ہو
جائے گا۔ تو ان دونوں اجماعوں میں تنافی ہے والتوفیق بین ھذین
الاجماعین یعنی ان دونوں اجماعین میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ
فقہ کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ فقہ نام ہے مسائل مدللہ مدوّنہ کا اس کا حصول
مقلد کے لئے ممکن ہے اس علم کے لحاظ سے وہ فقیہہ ہوگا اور دوسرا معنی

فقہ کا یہ ہے الیقین بالاحکام عن الامارات یعنی دلائل سے مسائل کا استنباط کرے جس کے ساتھ مجتہد کو ظن بالمسائل حاصل ہوتا ہے اور مظنون مجتہد اس کیلئے واجب العمل ہوتا ہے اور جس پر عمل کرنا واجب ہو وہ قطعی اور یقینی ہوتا ہے گویا دلائل استنباطیہ ظنیہ ہوتی ہیں اس لئے انہیں امارات کہا جاتا ہے ان امارات کی بناء پر علم احکام یقینی ہو جاتا ہے بہذا البرہان ، هذا مظنون المجتهد وكلما هو مظنون المجتهد هو واجب العمل قطعا فينتج ان هذا اى مظنون المجتهد هو واجب العمل قطعا اس کے ساتھ ایک اور مقدمہ مسلمہ ملائیے کلما هو واجب العمل قطعا فهو يكون معلومًا عنده قطعا فينتج ان هذا اى مظنون المجتهد معلوم عنده قطعًا تو یہ علم مقلد کو حاصل نہیں ہے خلاصہ یہ کہ فقہ معرفۃ احکام کا نام ہے ایسی معرفت جو حاصل ہو براہ راست ادلہ سے مع ملکۃ الاستنباط یہ فقہ مجتہد کے ساتھ مختص ہے مقلد کو حاصل نہیں ہو سکتا جب فقہ کے دو معنی ہوئے تو مقلد کو ایک معنی کا حاصل نہ ہونا دوسرے معنی کے حصول کے منافی نہیں ہے۔ عن ادلتها متعلق بالمعرفة[۱۶] یعنی عن ادلتها کی جار مجرور متعلق بالمعرفۃ ہے یعنی معرفۃ احکام ادلہ سے حاصل ہو پھر یہاں حیثیت بھی ملحوظ ہے یعنی معرفۃ حاصل عن الدلیل ہو بایں حیثیت وہ اس کیلئے دلیل ہو اور جو علم و معرفۃ دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہو اور اس حصول کیلئے وہ دلیل کا کام دیوے تو یقیناً یہ علم استدلالی ہوگا ۔ لہذا اس قید حیثیت کے ساتھ علم جبرائیل اور علم رسول علیہما السلام فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائیگا کیونکہ ان کا علم دلائل سے حاصل ہوتا ہے لیکن بالحدس اور تکلف استدلال اور حرکۃ فکریہ اور ترتیب مقدمات کی ضرورت پیش نہیں آتی لہذا وہ علم استدلالی نہیں ہے ۔ بلکہ ضروری اور بدیہی ہے اس لئے فقہ اصطلاحی سے خارج ہوگا فان قلت

للرسول علم اجتہادی ببعض الاحکام بعض حضرات کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معرفۃ احکام میں اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے ان کی شان ماینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ تھی اور بعض حضرات کے نزدیک رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام عند الحاجۃ معرفۃ احکام میں اجتہاد کرتے تھے تو ان ہی حضرات پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بعض احکام کے ساتھ علم رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اجتہادی ہوا تو استدلالی ہو گیا پھر اس قید سے کیسے خارج ہو گا۔ قلت تعریف الاحکام للاستغراق خلاصہ جواب یہ کہ الاحکام میں لام تعریف برائے استغراق ہے اور مراد جمیع احکام ہیں یعنی تمام احکام حاصلہ کی معرفۃ بطریق استدلال ہو تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی معرفۃ جمیع احکام کی بطریق استدلال نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو صرف بعض احکام کی ہے نہ جمیع کی لہٰذا قید استدلال سے وہ خارج ہو جائیگا۔ ومعرفۃ احوال الادلۃ الظاھر انہ معطوف الخ ظاہر یہ ہے کہ معرفۃ الاحوال الادلہ کا عطف معرفۃ الاحکام کے الاحکام پر ہے تو بطور عطف کے لفظ مایفید اس کے ساتھ مل جائیگا معنی یہ ہو گا کہ جو شئ معرفۃ احوال ادلہ کی مفید ہے اس کا نام اصول الفقہ ہے پھر اعتراض سابق وارد ہو گا کہ خود معرفۃ احوال الادلہ کا نام اصول فقہ ہے نہ کہ مفید معرفۃ کا پھر جو جوابات سابق قول میں ذکر کیے گئے ہیں وہی جوابات یہاں بھی جاری ہونگے۔ وان التزم یعنی اگر معرفۃ احوال الادلۃ کا عطف مایفید میں جو ما موصولہ ہے اس پر عطف ڈالا جائے تو پھر نہ اشکال وارد ہو گا اور نہ جواب کی ضرورت پیش آئیگی کیونکہ اس وقت لفظ معرفۃ کا عطف ما پر ہو گا۔ اور سَمَّوْ کے تحت آجائیگا تو حاصل عبارت یوں ہو گا سَمَّوْا معرفۃ احوال الادلۃ اصول الفقہ تو نفس معرفہ کا نام اصول فقہ ہو گا جو کہ بلا اشکال صحیح ہے

اور اس کے بعد کا فقرہ و معرفۃ العقائد کو اسی پر قیاس کر لیں یعنی اگر اس کا عطف معرفۃ پر ہو تو پھر سوال جواب ہوگا اگر موصول پر عطف ہو تو نہ سوال ہوگا نہ جواب واللہ اعلم بالصواب۔

صـ ۷ کالمنطق للفلسفۃ عد فی المواقف صاحب المواقف نے مورثا للقدرۃ علی الکلام کو علم الکلام کہنے کی الگ وجہ پیش کی ہے اور کونہ بازاء المنطق کو علم الکلام کہنے کی الگ وجہ پیش کی ہے تو اس صورت میں یہ ایک دوسرے کے متغایر ہو کر دو وجہیں ہو گئیں اور شارح علامہ نے ان دونوں کو ملاکر ایک وجہ بنا دی ہے کیونکہ علم الکلام مثل منطق ہونے سے بھی تو یہی مراد ہے کہ جیسے منطق مسائل فلسفہ میں قدرۃ علی النطق پیدا کرتی ہے تو اسی طرح مسائل اعتقادیہ میں علم الکلام بھی قدرۃ علی الکلام پیدا کرتا ہے تو یہ دونوں اسی نفع میں مشترک ہیں یعنی مورث قدرۃ ہونے میں تو کالمنطق للفلسفہ کا مآل بھی تو اسی طرف ہوا کہ یہ بھی مثل منطق کے مورث قدرۃ علی الکلام ہے لہٰذا مآلاً ایک ہی وجہ ہو جیسے کہ شارح نے پیش کیا ہے دو الگ الگ وجہ نہیں ہو سکتیں ورنہ تو پھر علم الکلام اور علم المنطق میں کوئی وجہ مشترک اس کے علاوہ نہیں ہے جو وجہ تشبیہ بن سکے۔ فاطلق علیہ ہذا الاسم ای اولاً شارح نے علم الکلام کہنے کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ وہ علوم جن کا تعلم اور تعلیم بسبب کلام اور گفتگو کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے ان میں سے علم الکلام اوّل ما یجب تھا یعنی انسان کے لئے پہلا واجب یہی ہے کہ گفتگو کے ذریعہ سے اوّلاً تعلیم و تعلم اسی کی ہونی چاہیئے کیونکہ انسان کی زندگی کا پہلا واجب معرفۃ الواجب تعالیٰ ہے جو اسی علم کلام سے حاصل ہوتی ہے اور یہی علم تمام مشروعات کی اساس ہے اس لئے یہ اوّل ما یجب ہے پھر یہ اسم اسی علم کے ساتھ مختص کر دیا گیا دوسرے کسی علم پر اطلاق نہ کیا گیا۔ تاکہ

تمیز اور امتیاز قائم رہے تو محشی نے اس اسم کے اطلاق کے ساتھ اوّلاً کی قید کردی ہے یعنی یہی اسم کلام اس علم پر اوّلاً اطلاق کیا گیا ثانیا دوسرے علوم پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ اطلاق ثانوی نہ کیا گیا تاکہ یہ علم دوسرے علوم سے ممتاز رہے اور اشتباہ نہ ہو تو محشی نے اطلاق کے ساتھ اولاً کی قید کر دی ورنہ تو

لضاع اماقیدالاول فی الاول اوذکر وجہ التخصیص فی الثانی یعنی اس علم پر علم الکلام اطلاق کرنیکی وجہ اگر صرف یہی ہو کہ یہ علم چونکہ تکلم اور گفتگو سے حاصل ہوتا ہے اور لفظ اوّل جو اوّل مایجب میں واقع ہے اس کو اس اسم کے اطلاق کرنے میں کوئی دخل نہ ہو تو یقیناً اوّل مایجب میں لفظ اوّل ضائع اور بیکار ہو جائیگا چونکہ یہ بات بالکل ظاہر تھی اس لئے محشی نے اس کا ذکر نہیں کیا اور اگر اوّل مایجب میں لفظ اوّل کو اطلاق علم الکلام میں دخل ہے اور اول الواجبات ہونیکی وجہ سے یہ اسم یعنی علم الکلام اطلاق کیا گیا ہے تو اوذکر وجہ التخصیص فی الثانی یعنی قول شارح ثم خص بہ میں پھر وجہ تخصیص ضائع اور بیکار ہو جائیگی اذلا لاشرکۃ فی کونہ اول ما یجب کیونکہ اوّل مایجب میں کوئی علم اس کے ساتھ شریک ہی نہیں ہے کیونکہ ان کی علم الکلام جیسی اہمیت نہیں ہے لہٰذا وہ اوّل مایجب ہو ہی نہیں سکتے۔ پھر تو خص بہ کی ضرورت ہی نہیں ہے تخصیص کی ضرورت تب پیش آتی جب کہ اس وجہ میں دوسرے علوم کی شرکت ہوتی اذلا فلا تو جب اطلاق کے ساتھ اوّلاً کی قید کردی جائیگی تو دونوں چیزیں ضائع ہونے سے بچ جائیگی اب مفہوم یہ ہوگا کہ علم الکلام اوّل مایجب ان یتعلّم تھا اس لئے اس پر علم الکلام کا اسم اوّلاً اطلاق کیا گیا اگرچہ دوسرے علوم کے ساتھ اوّل مایجب میں شریک نہ تھے لیکن ثانیاً تو تھے اس لئے ان پر اطلاق علم الکلام کا ثانیاً ہو سکتا تھا لیکن امتیاز قائم رکھنے کی خاطر اسی کے ساتھ اسم علم الکلام کی تخصیص کردی گئی اور

ثانوی اطلاق دوسرے علوم پر نہ کیا گیا اما احتمال تسمیۃ الغیر یہ جواب ہے اس سوال کا علم الکلام پر اسم الکلام کے اطلاق کی وجہ اول ما یجب ہے اور اس کے ساتھ خص بہ بھی ضائع نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے علوم اگرچہ علم الکلام کے ساتھ اول ما یجب میں شریک نہ تھے لیکن یہ احتمال تو قائم تھا کہ دوسرے علوم کو اول ما یجب کی وجہ سے نہ بلکہ اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے علم الکلام کہا جا سکتا تھا اس لئے اسم کی تخصیص علم الکلام کے ساتھ کر دی گئی اور کسی اور وجہ سے باقی علوم پر اطلاق نہ کیا گیا تاکہ امتیاز باقی رہے محشی نے اسے رد کرتے ہوئے کہا فقائم فی سائر الوجوہ ایضاً خلاصہ اس رد کا یہ ہے کہ اس قسم کا اطلاق ہر وجہ میں ہو سکتا تھا یعنی یہ احتمال صرف اول ما یجب میں نہیں بلکہ باقی وجوہ میں بھی قائم ہے مثلاً علم الکلام کہنے کی یہ وجہ مذکور ہے لانہ یورث قدرۃً علی الکلام اس کے اندر بھی یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ باقی علوم اگرچہ یورث قدرۃ الخ میں علم الکلام کے ساتھ شریک نہ تھے لیکن اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے دیگر علوم پر اطلاق علم الکلام ہو سکتا تھا تو امتیاز قائم کرنے کیلئے تو خُصّ بہ کہنا چاہیئے تھا یعنی تو خُصّ بہ کے لفظ کے ذکر کرنیکی ضرورت ہر وجہ میں لازم تھی حالانکہ دوسرے وجوہ کے اندر خُصّ بہ کے الفاظ مذکور نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ اس تخصیص کی ضرورت صرف اسی ایک وجہ یعنی اول ما یجب میں ہے اس لئے اولاً کی قید اطلاق کے ساتھ ثانوی اطلاق کی نفی کیلئے تو خُصّ بہ کا ذکر کیا گیا ھذا ھو کلام القدماء یعنی جو علم معرفۃ عقائد کا مفید ہے اور اس کے ساتھ خلط فلسفیات نہیں ہے یہ علم الکلام عند القدماء ہے بخلاف متاخرین کے کہ ان کا علم الکلام مختلط بالفلسفیات ہے اور اس کی وجہ تسمیہ علم الکلام قدماء کے ساتھ پیش کر دی حالانکہ مناسب یہ تھا کہ دونوں کے

علم الکلام ذکر کر لینے کے بعد وجہ تسمیہ پیش کرتا کیونکہ دونوں حضرات کے نزدیک یہی نام ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ چونکہ یہ تسمیہ قدمائے سلف سے واقع ہوا تھا متاخرین اس بارے میں متقدمین کے تابع ہیں اس لئے متقدمین کے علم الکلام کے ذکر کے ساتھ وجہ تسمیہ پیش کرنا زیادہ مناسب تھا المنزلۃ بین المنزلین ای الواسطۃ بین الایمان والکفر معتزلہ ایمان وکفر کے درمیان ایک مرتبہ ثابت کرتے ہیں جس کا نام فسق رکھتے ہیں فاسق ان کے نزدیک نہ مومن ہے نہ کافر کیونکہ یہ لوگ اعمال کو ایمان کی جز قرار دیتے ہیں یعنی اتیان الواجبات وترک المنہیات یعنی واجبات کا ادا کرنا اور منہیات کا چھوڑنا ان کے نزدیک جزء ایمان ہے فاسق چونکہ منہیات کا مرتکب ہوتا ہے تو ترک منہیات والی جز مفقود ہوئی تو انعدام جز مقتضی ہے انعدام کل کی اس لئے فاسق مومن تو نہ ہوا اور کفر انکے نزدیک تکذیب الحق کا نام ہے چونکہ فاسق تکذیب حق تو نہیں کرتا بلکہ وہ تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی تو کافر بھی نہیں ہوگا لھٰذا فاسق شخص بین الایمان والکفر ہوا بعض حضرات نے یہ خیال کیا تھا کہ معتزلہ کے واسطہ بین المنزلین سے مراد واسطہ بین الجنۃ والنار ہے۔ فاسق چونکہ نہ مؤمن ہے نہ کافر لھٰذا بین الجنۃ والنار اس کا مقام قرار ہوگا۔ محشی نے اس خیال کو رد کرتے ہوئے کہا لا بین الجنۃ والنار کیونکہ فاسق ان کے نزدیک مخلد فی النار ہے لا بین الجنۃ والنار قال بعض السلف یعنی اسلاف واسطہ بین الجنۃ والنار کے قائل ہیں یعنی اعراف پھر اس واسطہ کا قول صرف واصل بن عطاء رئیس المعتزلہ کا مختص قول تو نہ ہوا اور یہ سبب اعتزال تو نہیں بن سکتا اسلاف کے نزدیک جو یہ واسطہ اعراف ہے اس میں رہنے والے وہ اشخاص ہونگے جن کے حسنات وسیئات

برابر ہوں گے یہی ان کیلئے سزا ہوگی اور مرجع ان کا جنت ہوگی تو یہ
دار تخلد نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک اہل اعراف اطفال مشرکین
ہونگے اور بعض کے نزدیک وہ لوگ ہونگے جو فترۃ رسل کے زمانے میں
مرگئے تھے یعنی جن کے پاس نہ نبی پہنچا اور نہ اسکی دعوۃ اور جو زمان
حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہے
یہ بھی فترۃ رسل کا ہے کیونکہ توراۃ اور انجیل محرف ہو چکی تھیں رسول
اس زمانہ میں کوئی نہیں آیا یہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت
ہوئی تو اس درمیانی وقت میں لوگ معذور ہیں لیکن معتزلہ انہیں معذور نہیں
سمجھتے بلکہ انہیں معذب قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک حسن اشیاء
اور قبیح معلوم کرنے کیلئے عقل کافی ہے لیکن انہیں رد کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ
کا یہ قول کافی ہے ۔ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا قال الحسن قد
اعتزل عنا ان قلت حاصل سوال یہ ہے ۔ حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک
مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر تو واصل بن عطا ان کے مذہب سے
معتزل اور الگ تو نہ ہوا پھر اعتزال کیسے قلت خلاصہ جواب یہ کہ حسن
بصریؒ کے نزدیک کافر مطلق سے مراد کافر مجاھر ہے اور حسن بصریؒ کے
نزدیک مرتکب کبیرہ منافق ہے تو یہ کافر غیر مجاھر ہوا تو حسن بصریؒ کے
نزدیک ایمان اور مطلق کفر کے درمیان واسطہ نہ ہوا بلکہ ایمان اور کفر مخصوص
یعنی کفر علی طریق الجھر کے درمیان واسطہ ہوا اور معتزلہ ایمان اور مطلق
کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں لہذا اعتزال تو ہو گیا لیکن حضرت حسن
کا یہ قول بھی تو درست نظر نہیں آتا کیونکہ مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک منافق
یعنی کافر غیر مجاھر سہی لیکن ٹھکانہ تو اس کا نار ابدی ہوگا حالانکہ یہ تو
اہلِ حق کے قول کے خلاف ہے لہذا حضرت حسن بصریؒ کے قول کی یہ تاویل کی

جاتی ہے کہ یہ نفاق عملی ہے جو ایمانِ کامل اور کفر کے درمیان مرتبہ ہے
اور یہ شخص اپنے فسق کی سزا کے بعد اس کا رجوع الی الجنۃ ہوگا تو گویا
ایمان کامل کی نفی ہوتی ہے ایمان مطلق کی نفی نہ ہوئی صاحب البدایہ
نے لکھا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا بعد میں اس قول سے رجوع ثابت
ہے اگر یہ ہو تو بہتر ہے قولہ لا یثاب ولا یعاقب حضرت ابو الحسن اشعری
جو ابو علی جبائی سے تین بھائیوں مطیع ۔ عاصی ۔ جو صغر میں مرا تھا ۔
ان کے متعلق سوال کیا تھا تو ابو علی جبائی نے مَنْ مَاتَ صغیراً
کے متعلق یہ جواب دیا لا یثاب ولا یعاقب یعنی نہ ثواب دیا جائے گا ۔
نہ عقاب کیا جائیگا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک بین الجنۃ والنار کوئی
واسطہ ہی نہیں ہے تو یہ صغیر خواہ جنۃ میں ہو یا نار میں اور اسے نہ
ثواب ہو اور نہ عقاب تو یہ جنۃ کے دار ثواب اور نار کے دار عقاب ہونیکے
منافی ہے لانا نقول معنی کونہما داری ثواب وعقاب سے اس کا جواب
دیا کہ ان کے دار ثواب اور دار عقاب ہونیکا معنی یہ ہے کہ ثواب وعقاب
کا محل اور جگہ ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ہر وہ شخص جو ان کے اندر داخل
ہو ضرور اسے ثواب وعقاب دیا جائے ولو سلّم اگر تسلیم کرلیا جائے
کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جو داخل ہو اسے ضرور ثواب وعقاب حاصل ہو تو
پھر ان کا دار ثواب اور دار عقاب ہونا صرف ان اشخاص کیلئے ہے جو
اہل ثواب اور اہل عقاب ہوں اور یہ مکلفین ہیں غیر مکلفین کیلئے یہ
حکم نہیں ہے اور خود معتزلہ سے نص ہے کہ اطفال مشرکین جنۃ میں
داخل ہوں گے بلا ثواب اور یہ صرف خدام ہوں گے اہل جنۃ کیلئے تو یہ
صغیر بھی بطور خدام کے ان کے نزدیک داخل جنۃ ہوگا پھر اس پر
یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب وہ صغیر جنۃ میں ہے تو پھر اس کا یہ کہنا کہ

میں بڑا ہو کر اطاعت کرتا پھر داخل جنۃ ہوتا تو وہ یہ کیسے صحیح ہو گا جبکہ وہ جنت میں داخل تو ہے جواب دیا فالمراد بقولہ فادخل الجنۃ یعنی اس سے مراد دخول مثاب ہے یعنی ثواب کا مستحق ہو کر داخل ہوتا کمایدل علیہ السیاق کیونکہ معتزلہ کے نزدیک ثواب مطیع اور عقاب عاصی واجب علی اللہ تعالیٰ ہے تو اس کا کہنا یہ ہے کہ پھر مستحق ثواب ہو کر داخل ہوتا اس لئے اس کی تفریع ایمان اور اطاعۃ پر کی ہے جس کے ساتھ اس کا استحقاق ثابت ہوتا ہے تب تو اس نے ادخل میں نسبۃ دخول اپنے نفس کی طرف کی ہے وقس علیہ دخلت النار یعنی اس سے مراد یہ ہوگی کہ تو داخل فی النار ہوتا دخول بالعقاب وبالاستحقاق کو اس لئے مرتب علی الکفر والعصیان کیا ہے اور دخول نفس صغیر کی طرف منتسب ہے یعنی تو اپنے اختیار کے ساتھ داخل فی النار ہوتا۔ فکان الاصلح لك ان تموت صغیرا ذھب معتزلۃ البصرۃ (۳) تفصیل سے اس سوال کا جواب ہے کہ اشعریؒ نے جبائی کی تنبیہ بہ طول کلام اختیار کیا ہے حالانکہ یہی کافی تھا کہ کافر معذب کے حق میں اصلح یہ تھا کہ اسے پیدا ہی نہ کیا جاتا یا اس سے عقل سلب کر لی جاتی صغیر کے ذکر کرنیکی ضرورت نہ تھی حاصل جواب یہ ہے کہ اشعری کا مقصود یہ تھا کہ معتزلہ بصرہ کے مذہب کو باطل کیا جائے تاکہ جبائی کا اسکات اپنے مذہب اور دوسرے مذاہب کے لحاظ سے ثابت ہو جائے۔ یہ صغیر اور عاصی دونوں کے ذکر سے ہو سکتا تھا اور مطیع کا ذکر کرنا صرف ارخاء عنان ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے معتزلہ بصرہ کا مذہب یہ ہے کہ عبد کے حق میں جو اصلح وانفع فی الدین ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور دلیل میں یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ عبد کے حق میں یہ چیز

الانفع اور اصلح ہے پھر وہ چیز اس کے حق میں نہ کرے تو بخل ہے اگر اسے علم نہ تھا تو یہ سفہ اور جہل ہے جس سے اللہ تعالیٰ منزہ اور مقدس ہے فالجبائی جبائی نے اس میں مزید یہ اعتبار کیا کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں جو انفع فی حق العبد ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو اس پر الزام بحق عاصی اور کافر ہے اور اسی میں اسے تبعیت لازم آئی تھی کیونکہ اس شخص کے حق میں انفع یہ تھا کہ اسے پیدا ہی نہ کرتا یا مسلوب العقل کر دیتا یا صغیر ہونیکی حالت میں اسے موت دیدیتا اور صغیر کا ذکر دوسرے معتزلہ کے مذہب پر موجب الزام ہے چونکہ بعض معتزلہ فی علم اللہ انفع ہونے کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کو علم ہو کہ مکلف ہو کر یہ شخص کفر کریگا تب بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ اسے ثواب کے حاصل کرنیکا موقعہ دے اور اس کے حاصل کرنے کیلئے اسے مدت دیوے ان کے مذہب پر ترک واجب مادۂ صغیر میں لازم آتا ہے کیونکہ اس صغیر کے متعلق اگرچہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ بڑا ہو کر کفر کریگا تو ان کے حسب مذہب اس کو ثواب حاصل کرنیکا موقعہ دیا جاتا پھر اپنے اختیار کے ساتھ جو کچھ کرتا کرتا تو اس مذہب کے لحاظ سے الزام صغیر میں آتا ہے اور معتزلہ بغداد کے نزدیک اصلح فی الدین والدنیا کلیہما واجب علی اللہ تعالیٰ ہے لیکن اصلح بمعنی اوفق فی الحکمۃ والتدبیر یعنی اللہ تعالیٰ کی حکمۃ ازلیہ اور نظام عالم کی تدبیر کا جو مقتضا ہو اس کے مطابق کرنا واجب ہے عبد کے حق میں نافع فی الدنیا او فی الدین او فی کلیہما ہو یا نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے فلا یرد علیہم شیء[۱۹] تسموا اہل السنۃ

والجماعۃ وہم الاشاعرۃ حضرت ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین یہی حضرات اہل السنۃ والجماعۃ کے نام سے مشہور ہیں۔ خراسان۔ عراق اور

شام کے علاقوں میں اور علاقہ ما وراء النہر میں اہل السنۃ والجماعۃ کے نام سے ماتریدیہ حضرات مشہور رہیں جو حضرت ابو منصور ماتریدی کے متبعین ہیں ابو منصور ماتریدی حضرت ابو النصر العیاض کے تلمیذ ہیں اور یہ تلمیذ ہیں ابو بکر الجرجانی کے جو تلمیذ ہیں حضرت امام محمد بن الحسن شیبانی کے جو تلمیذ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ لبعض مسائل میں فریقین کا اختلاف ہے کمسالۃ التکوین وغیرھا وکمسٔلۃ الاستثناء فی الایمان ومسٔلۃ ایمان المقلد کما سیأتی فی شرح العقائد

نقال قال اھل الحق الظاھر یعنی ظاہر بات یہ ہے کہ قال اہل الحق کا مقولہ جمیع ما فی الکتاب ہے یعنی جمیع مسائل جو مذکور فی ہذا الکتاب ہیں تو اس صورت میں اہل حق سے مراد اہل السنۃ والجماعۃ ہیں اگر مقولہ کی تخصیص صرف حقائق الاشیاء ثابتۃ کے مسالہ کے ساتھ کی جائے تو پھر اہل حق سے مراد ماسوا سوفسطائیہ ہونگے اور اسی صورت میں بھی اہل الحق سے مراد وہ حضرات ہو سکتے جو اہل حق فی جمیع المسائل ہیں یعنی اہل السنۃ والجماعۃ اس صورۃ میں ان کے ذکر کرنیکی وجہ تخصیص کیا ہے جب کہ اسی مسٔلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے علاوہ اور بھی قائل ہیں تو فرمایا تخصیصھم بالذکر اعتدادبھم یعنی چونکہ یہی حضرات اہل اسلام میں معتدبہ ہیں اس لئے ان کی تخصیص کی کہ گویا قائل اہل السنۃ والجماعۃ اور ان کا قول ہی قابل اعتماد اور لائق اعتداد ہے قولہ وھو الحکم المطابق للواقع

قد یفتح الباء ایک تو یہ ہے کہ لفظ المطابق بکسر الباء علی صیغۃ اسم الفاعل ہو یعنی ایسا حکم جس کو واقع کے ساتھ مطابقۃ حاصل ہو اسے حق کہتے ہیں اور اسی کے بالمقابل محشی نے کہا قد یفتح الباء یعنی لفظ المطابق مفتوح الباء بصیغہ اسم مفعول ہو معنی حق کا یہ ہوگا۔ ایسا حکم جس کے ساتھ واقع

کہ مطابقۃ حاصل ہے لیکن بلاحظہ حیثیت یعنی حکم جس کے ساتھ واقع کو مطابقۃ حاصل ہو
بایں حیثیت کہ واقع کو حکم کے ساتھ مطابقۃ ہے حیثیت کے اعتبار کرنیکی وجہ یہ ہے کہ لفظ مطابق باب
مفاعلہ ہے جس کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے جو حکم مطابق للواقع ہے۔ اس میں یوں
کہا جا سکتا طابق الحکمُ الواقع اور یوں بھی صحیح ہے طابق الواقع الحکم اگر حق
میں لحاظ حیثیت نہ ہو تو پھر حق کی تعریف یعنی ایسا حکم جس کے ساتھ واقع
مطابق ہو صدق پر صادق آجاتی ہے کیونکہ صدق میں جیسے حکم مطابق للواقع
ہے ایسے واقع بھی مطابق للحکم ہے تو جب حق میں یہ حیثیت معتبر ہوئی کہ
حکم بایں حیثیت کہ واقع کو اس کے ساتھ مطابقۃ ہو تو اب صدق پر یہ تعریف
صادق نہیں آئے گی کیونکہ صدق میں حکم کی مطابقہ للواقع معتبر ہوتی ہے نہ
کہ واقع کی مطابقہ للحکم ولکن لا یلائمہ کیونکہ شارح کا یہ قول واما
الصدق دلالت کرتا ہے کہ حق و صدق میں فرق باعتبار مفہوم کے نہیں
ہے بلکہ باعتبار استعمال کے ہے کہ صدق کی استعمال اقوال میں شائع
ذائع ہے اور حق کی ایسے نہیں ہے اور بفتح الباء کا احتمال تو فرق باعتبار
المفہوم پر دلالت کرتا ہے و قولہ قد یفرق اور یہ قول بھی بفتح الباء کا
احتمال جو سابقا پیش کیا گیا ہے اس کے ملائم نہیں ہے کیونکہ شارح بفتح الباء
والا فرق تو اسی قول سے پیش کر رہا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق
سابقا بیان نہیں ہوا اگر سابقا بفتح الباء کا احتمال لیا جائے تو پھر قد یفرق
کے ساتھ تکرار ہو جائیگا لہٰذا صحیح یہ ہے کہ الحکم المطابق للواقع میں لفظ
المطابق صرف بکسر الباء ہو لا بفتح الباء فقد شاع فی الاقوال خاصۃ
تو اس لفظ شاع سے اشارہ کر رہا ہے کہ صدق کا اطلاق غیر قول پر بھی
کبھی آتا ہے لیکن غیر شائع ہے۔ سید السند نے حواشی مطالع میں لکھا ہے کہ
صدق اور حق ان دونوں کے ساتھ قول مطابق للواقع اور عقد یعنی اعتقاد

مطابق للواقع متصف ہوتے ہیں تو صدق کی استعمال قول کے علاوہ عقد مطابق میں بھی ہوئی لیکن یہ شائع نہیں ہے یعتبر فی الحق من جانب الواقع یعنی جب مطابقہ از جانب واقع اعتبار کی جائے اور الحکم المطابق بفتح الباء کہا جائے تو اسے حق کہا جاتا ہے کیونکہ اذا المنظور اوّلاً فی ھذا الاعتبار ہ والواقع یہ اس صورت میں حکم کو حق کہنے کی علۃ پیش کر رہا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس صورت میں نظر اوّلاً اور بالذات واقع کی طرف ہوتی ہے کیونکہ جب حکم کو مطابق بفتح الباء اعتبار کیا جائے تو اس وقت مطابقۃ کا فاعل صریح لفظ واقع ہوگا اور یوں کہا جائیگا طابق الواقع الحکم تو لفظ الواقع اس عبارت میں فاعل صریح ہے اور لفظ الحکم مفعول ہے تو اس اعتبار کے حصول میں اوّلاً واقع ملحوظ ہوگا۔ جو اس عبارت میں فاعل صریح ہے اور واقع ایک ایسی شئی ہے جو فی حد ذاتہ ثابت اور متحقق ہے اس کا ثبوت اعتبار معتبر پر موقوف نہیں ہے تو گویا یہ حق بمعنی ثابت ہوا کیونکہ حقٌّ یحقُّ کا لغوی معنی ثبت یثبُتُ ہے تو یہ ثبوت جو صفۃ تھی واقع کی اس کو نقل کر صفۃ حکم بنا دیا کیونکہ اس اعتبار کے حاصل ہونے میں جو اوّلاً ملحوظ تھا وہ واقع تھا اس کی صفۃ کو منتقل الی الحکم کیا گیا اور الحکم حقٌ کہدیا تو یہ تسمیۃ الشئی بوصف ما ھو منظورٌ فی حصولہ اوّلاً کے لحاظ سے ہے باقی اوّلاً اس لئے کہا کہ باب مفاعلہ چونکہ جانبین سے ہوتا ہے لہٰذا ہر ایک فاعل اور مفعول ہوتا ہے جب الفاظ اور عبارت میں کسی شئی کو فاعل بنا لیا جائے تو یہ صراحۃً اور اوّلاً فاعل بن جاتا ہے۔ ضمناً اور ثانیاً مفعول بھی ہوگا عبارت اور الفاظ میں جو مفعول کی صورت میں ذکر کیا جاتا ہے وہ صراحۃ اور اوّلاً مفعول ہوتا ہے اگرچہ ضمناً و ثانیاً وہ بھی فاعل ہے اس لئے ملحوظ کے ساتھ اوّلاً کی قید کر دی تاکہ وہ صورت مراد ہو جہاں واقع کو لفظی طور پر فاعل بنا کر

پیش کیا گیا ہے ۔ جب آپ دو امرین کے اندر لفظاً نسبۃ قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں زیدٌ قائمٌ اور اس کے معنی و مفہوم اور نسبۃ قیام کا تصور کرتے ہیں تو آپ کے تلفظ اور تصور ذہنی سے قطع نظر کرنے کے بعد زید اور قائم کے درمیان حقیقتاً نسبۃ قیام متحقق ہوگی یا نہیں اگر متحقق ہے تو آپ کا قول صادق ہوگا ورنہ تو کاذب یہی حقیقتاً بعد قطع النظر عن الحکایۃ اللفظیہ والتصوریۃ الذھنیۃ جو اس کا تحقق ہے اسی کو واقع اور نفس الامر اور محکی عنہ کہتے ہیں یہی امر متحقق اور ثابت ہے اسی وصف کو حق میں منتسب الی الحکم کیا جو حقیقتاً واقع کی صفۃ تھی جو مطابق بفتح الباءُ کی صورت میں اولاً ملحوظ تھا تو تعبیر یوں ہوگی طابَقَ الواقعُ الحکمَ وا مالمنظور اولاً فی اعتبار الثانی فھو الحکم یہ صورت صدق ہے جس میں الحکم المطابق بکسر الباء ہے تو اس وقت تعبیر یوں ہوگی طابَقَ الحکمُ الواقع اس میں فاعل صریح الحکم ہے جو صدق کے معنی اصلی سے مطابقۃ رکھتا ہے کیونکہ صدق کا اصلی معنی ہے الانباءُ عن الشئ علی ما ھو علیہ یعنی ایک شئ سے خبر دینا اس حالۃ کی جس پر وہ واقع میں تھا تو گویا حکم کی وہ کیفیۃ پیش کیگئی ہے جس پر وہ تھا تو اس اعتبار میں چونکہ اوّلاً حکم ملحوظ ہے جو صدق کے معنی کے ساتھ مناسبۃ رکھتا ہے اس لئے اس کو صدق کہا دھذا اولی یعنی یہی وجہ مناسبت بہتر ہے بنسبت اس کے کہ اعتبار ثانی کو صدق کہا گیا ہے صرف تمیزاً یعنی تمیز بین الحق والصدق ہوجائے اور مناسبت کچھ نہیں ہے تو یہ بہتر نہیں ہے بلکہ بیان مناسبت اولی اور احسن ہے قولہ[۲۱] دمعنی حقیتہ مطابقۃ الواقع ایاہ حق کی تعریف کیگئی ہے مطابقۃ الواقع ایاہ اس پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ حقیۃ یعنی حق ہونا یہ حکم کی صفۃ ہے جو محمول بالمواطاۃ ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے "الحکم حق" اور

مطابقۃ الواقع ایاہ ہیں یہ مطابقہ واقع کی صفت ہے نہ کہ حکم کی اور اس کا حکم پر حمل بالمواطاۃ بھی نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کے ساتھ حقیۃ حکم کی تعریف کرنا صحیح نہیں اس کا جواب دیتے ہوئے کہا مفہوم قولنا خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ مطابقۃ وحدہا توصفۃ للواقع ہے لیکن جو حاصل مفہوم ہے مطابقۃ الواقع ایاہ سے وہ مطابقۃ متعلقہ بالحکم ہے جو کہ حکم کی صفت ہے اس کا حاصل یہ ہے کون الحکم بحیث یطابقۃ الواقع تو یہ حکم کی وصف بحال متعلق الموصوف ہے جیسے زیدٌ حسنٌ غلامہ میں زید کی صفت ہے بایں معنی کون زید بحیثیت یحسن غلامہ الا انہ مرکب چونکہ یہ مرکب صفت ہے اس لئے اس سے کوئی صیغہ مشتق نہیں ہوسکتا جو حکم پر محمول بالمواطاۃ ہو بخلاف حقیۃ کے کہ وہ مفرد ہے لہٰذا اس سے حق صیغہ صفت مشتق ہو کر محمول بالمواطاۃ ہے کذا افادہ الشارح فی نظائرہ علامہ تفتازانی رہ نے اس کے نظائر میں اس قسم کا جواب دیا ہے شرح التلخیص میں لکھتے ہیں کہ دلالۃ لفظیہ وضعیہ کی تعریف کی جاتی ہے فہم المعنی من اللفظ تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ فہم اگر مصدر مبنی للفاعل ہے تو بمعنی الفاہمیۃ ہوگی جو صفۃ فَاہِم ہے اگر مبنی للمفعول ہو تو بمعنی مفہومیۃ ہوگی جو صفۃ معنی ہے دلالۃ تو صفۃ لفظ ہے تو اس کی تعریف فہم المعنی کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو اس سے شارح نے جواب دیا کہ فہم وحدہ اگرچہ صفۃ فاہم ہے اور اسی طرح انفہام صفۃ معنی ہے لیکن فہم المعنی من اللفظ یہ تو لفظ کی صفت ہے کیونکہ اس سے مراد ہے کون اللفظ بحیثیت یفہم منہ المعنی چونکہ یہ ایک مرکب صفت ہے اس لئے اس سے صفۃ محمولہ مشتق نہیں ہوسکتی بخلاف

دلالۃ کے کہ وہ مفرد ہے اس سے صفۃ محمولہ مشتق ہوتی ہے کہا جاتا ہے۔

اللفظ والٌ ولبعض الفضلاء سید السند شرح التلخیص میں علامہ صاحب پر رد کرتے ہوئے کلام طویل کی ہے وہ وہیں دیکھ لی جائے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اس قسم کی تعریفات محمول علی التسامح ہے بناءً علی ظہور المعنی کیونکہ یہ تو معلوم اور ظاہر ہے کہ دلالۃ صفۃ لفظ ہے اور فہم صفۃ سامع تو ضروری ہے کہ اس سے مقصود وہی ہوگا جو صفۃ لفظ ہے یعنی کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی اور فہم المعنی من اللفظ کی دلالۃ علی کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی پر واضح اور ظاہر ہے پس اس سے مقصود وہی معنی ہے جو صفۃ لفظ ہو۔ قولہ مابہ الشئ ھو ھو چونکہ ظاہر یہ ہے کہ مابہ میں بائ سببیہ ہے اور دونوں ضمیریں راجع بطرف الشئ ہیں تو اس تعریف کا مفہوم یہ ہے کہ ایسا امر جس کے بسبب الشئ خود یہی الشئ ہوتی ہے اسے ماھیۃ کہتے ہیں تو ماھیۃ کی یہ تعریف علۃ فاعلیہ پر صادق آ جاتی ہے کیونکہ فاعل ہی ایسا امر ہے جس کے بسبب شئ، شئ ہو کر ممتاز عن جمیع ما عداہ ہوتی ہے مثلاً انسان انسان ہو کر ممتاز عن جمیع ما عداہ فاعل کے بسبب اور اسکی ایجاد کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ معدومات میں تو تمایز نہیں ہوتا اس لئے انسان معدوم ہونیکی صورت میں تو ممتاز عن الاغیار نہیں ہو سکتا تو لا محالہ موجد کی ایجاد کے بسبب ہی انسان بصورت انسان ممتاز عن الاغیار ہوگا اور اس قسم کا موجد فاعل ہی ہوتا ہے تو فاعل پر تعریف ماھیۃ صادق آ گئی حالانکہ فاعل کو ماھیۃ شئ نہیں کہا جاتا تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی لا دنا نقول سے اس کا جواب دیدیا حاصل جواب یہ کہ فاعل مابہ الشئ موجودٌ کو کہتے یعنی ایسے امر کو فاعل کہا جاتا ہے جس کے بسبب الشئ موجود ہو جاتی ہے۔ نہ ایسے امر کو جس کے

بسبب الشئ وہی الشئ ہوتی ہے۔ کیونکہ ماھیۃ جعلِ جاعل کے ساتھ ماھیۃ نہیں بنتی یہ تخلل جعل بین الشئ وذاتہ لازم آئیگا یہ مجعولیۃ ذاتیہ لازم آتی ہے جوکہ باطل ہے جعل بسیط والے حضرات اگرچہ تاثیر جاعل بالذات ماھیۃ پر مانتے ہیں اور تبعاً وجود پر بھی مانتے ہیں آخر جعل بسیط کا مفہوم تو یہی پیش کرتے ہیں۔ اِخراج الأیس من اللیس یعنی نفس ماھیۃ کو مرتبہ نیست سے نکال کر مرتبہ ھست میں لانا تو آخر درجۂ وجود میں ہی لانا جاعل کا کام ہوا اور جعل مؤلف والے جاعل کی تاثیر تو ربط الوجود یا لماھیۃ پر مانتے ہیں۔ بہرحال فریقین کے نزدیک جاعل اور فاعل کا کام صرف یہی ہے کہ ماھیۃ کے ساتھ وجود کو لائیگا نہ کہ نفس الشئ کو نفس الشئ بنائیگا یہ ماھیۃ ہوتی ہے جس کے ساتھ نفس شئ اور حقیقۃ شئ حاصل ہوتی ہے یہ فاعل کا کام نہیں لہٰذا فاعل پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی، فان قلت پھر سائل نے ثانیاً اشکال وارد کیا کہ الشئ تو بمعنی موجود ہے فیرد الاعتراض کیونکہ اس سے مفہوم یہی ہوگا۔ مابہ الشئ موجود اور یہی تو فاعل ہے قلت بعد التسلیم پہلے تو جواب عدم تسلیمی دیا کہ یہاں لفظ الشئ بمعنی الموجود نہیں ہے بلکہ بمعنی ما یصح ان یُعلَم و یُخبر عنہ ہے لہٰذا آپ کا اعتراض ساقط ہے کیونکہ وہ تو اسی صورت میں ہے جب الشئ بمعنی الموجود ہو اگر تسلیم کرلیں کہ الشئ بمعنی الموجود ہے تو تب بھی سوال وارد نہیں کیونکہ فرق بین مابہ الموجود موجود و بین مابہ الموجود ھو ہو۔ الموجود فاعل کی تعبیر پہلی ہے اور ثانی ماھیۃ ہے ان دونوں تعبیروں میں فرق ہے فاعل کی تعبیر کا مفہوم یہ ہے ایسا امر جس کے بسبب الموجود موجود ہوا اور وجود کو قبول کیا ہے یعنی جس کے بسبب الموجود کو موجودیت لگی ہے یہ فاعل ہے دوسری تعبیر

ماھیۃ کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے ایسا امر جس کے بسبب موجود خود یہی موجود ہوا یہ ماھیۃ ہے مثلاً یوں کہا جائے جس کے بسبب انسان موجود ہوا اور وجود پذیر ہوا یہ فاعل ہے اور دوسرا یوں کہا جائے جس کے بسبب موجودٌ انسان خود یہی موجودٌ انسان ہوا یہ ماھیۃ ہے نہ کہ فاعل۔

وبہ یظہر ان الضمیرین للشیٔ اس تقریر سے ظاہر ہوا دونوں ضمیریں بطرف الشیٔ کے راجع ہیں وقد تُجعل احدھما للموصول یعنی کبھی ان دو ضمیرین میں سے ایک کو راجع الی الموصول کیا جاتا ہے موصول سے لفظ ما اور احد الضمیرین سے مراد صرف ضمیر ثانی ہے معنی یہ ہوگا ایسا امر جس کے بسبب الشیٔ وہی امر ہو جائے مثلاً انسان کی ماھیۃ حیوان ناطق ہے تو حیوان ناطق ایسا امر ہے جس کے بسبب انسان خود حیوان ناطق ہو جاتا ہے فلا یتوجہ الاشکال بالفاعل کیونکہ فاعل ایسا امر نہیں ہے جس کے بسبب مفعولہ شئی خود ہی فاعل بن جائے لکن ینتقض

ظاھر التعریف بالعرضی اذ الضاحک یعنی ضاحک ایسا امر ہے جس کے بسبب انسان ضاحک بن جاتا ہے تو احد الضمیرین کو ما موصولہ کی طرف راجع کرنے سے تعریف ماھیۃ عرضی پر صادق آجاتی ہے ظاہر تعریف کو منتقض کہا حقیقتاً منتقض نہیں وجہ اس کی یہ کہ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ ماھیۃ ایک ایسا امر ہے جس کے بسبب وہ شئی وہی امر ہو جاتی ہے یعنی وہی امر ہو جانے میں اس امر کے غیر کی طرف محتاج نہ ہو تو ضاحک پر یہ صادق نہیں آتی کیونکہ انسان ضاحک ہونے میں محتاج الی التعجب ہے جو ضاحک کا غیر ہے یعنی مفہوم ضاحک کا غیر ہے وجعل ھو ھو بمعنی الاتحاد فی المفہوم اشکال مذکور کا یہ ایک اور جواب ہے جسے محشی نے رد کر دیا خلاصہ جواب یہ ہے کہ ھُوَ ھُوَ سے مراد اتحاد فی المفہوم ہے اور بہٖ کی باجارہ متعلق ہے اتحاد کے جو ھُو ھُو سے مفہوم ہے معنی

کے
یہ ہوگا کہ ماھیۃ الشئ ایسا امر ہے کہ شئ اس کے ساتھ متحد المفہوم ہو جائے شئی نہ فاعل ساتھ متحد فی المفہوم ہوتی ہے نہ عرضی کے ساتھ تو اسے رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ خلاف المتبادر والاصطلاح ہے کیونکہ اس سے متبادر اتحاد فی الصدق ہے اور اصطلاحی معنی اس کا حمل بالمواطاۃ ہے جو اتحاد فی الصدق بین المتغایرین مفہومًا کو کہتے ہیں فلا یرتکب مع ظهور الوجه الصحیح ولو قیل فی التعریف مابه الشئ هو لكان اخصر معنی یہ ہوتا ایسا امر جس سے شئ وہی شئ خود ہو جائے یا ایسا جس کے بسبب شئ وہی امر ہو جائے تو یہ مختصر تعبیر ہوئی لیکن ذکر ضمیر ثانی اظہر واسبق الی الفھم ہے ثم یمکن تصور الانسان بدونه الا بالکنه اس تفسیر کے ساتھ اس اشکال کو دفع کرنا مقصود ہے کہ تصور مطلق مذکور ہے خواہ بالکنہ ہو یا بالوجہ تو لازم آتا ہے کہ ذاتیات بھی عوارض میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ تصور بالوجہ بدون الذاتی ممکن ہے تصور بالوجہ عرضیات کے ساتھ ہوتا ہے لا بالذاتیات تو جب تصور سے مراد تصور بالکنہ لیا گیا تو اشکال دفع ہو گیا کیونکہ بالکنہ بدون الذاتی ممکن نہیں ہے واما تصوره بالوجه فقد یمکن بدون الذاتی ایضًا یہ ورود اشکال کی وجہ کی طرف اشارہ ہے کہ تصور بالوجہ بدون الذاتی ممکن ہے تو تصور مطلق مراد لینے کی صورت میں ذاتی عرضی میں داخل ہو جائیگی قیل علیه یستفاد منه ان الذاتی یعنی مما یمکن تصور الانسان بدونه پر جو تفریع مرتب کی ہے فانه من العوارض کی اس تفریع سے مستفاد ہوتا ہے کہ عرضی وہ ہے جس کے بدون تصور شئ ممکن ہے والذاتی بخلافه یعنی ذاتی وہ ہے جس کے بدون تصور شئ ممکن نہیں ہے فیرد علیه اللوازم البینۃ بالمعنی الاخص تو ذاتی کی تعریف پر لازم بین بالمعنی الاخص کے ساتھ اشکال وارد ہوتا

ہے۔ حالانکہ لازم بیّن تو عرضیات میں سے ہے لیکن ذاتی کی یہ تعریف
اس پر صادق آتی ہے کیونکہ لازم بیّن بالمعنی الاخص اسے کہتے ہیں جس کا
انفکاک ملزوم سے ممتنع ہوتا ہے اور تصورِ ملزوم مستلزم ہوتا ہے تصور
لازم کو تو اب اس پر صادق آ گیا کہ تصور ملزوم بغیر تصور لازم بیّن
بالمعنی الاخص کے ناممکن ہے تو ماهیة کا تصور بدون لازم بیّن
اخص ناممکن ہوا تو پھر اس لازم پر جو کہ عرضی ہے تو تعریف ذاتی صادق
آگئی تو ذاتی کی تعریف مانع نہ رہی اور عرضی کے جامع نہ ہوئی ص۲۳ جوابه

بعد تسلیم الاستفادة پہلا جواب یہ ہے کہ ہم سرے سے استفادہ تسلیم
نہیں کرتے کیونکہ یہ ایک حکم عرضی کا پیش کیا جارہا ہے صرف اس غرض
کیلئے کہ اس کی مغایرۃ عن الماهیة ظاہر ہو جائے اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ حکم ذاتی اس کے برخلاف ہو جائے بطریق التعریف یہ ثانی
جواب ہے حاصل یہ کہ اگر استفادہ مذکور تسلیم کرلیں تو پھر ہم یہ تسلیم
نہیں کرتے کہ یہ استفادہ بطریق التعریف ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ جو
استفادہ ہو رہا ہے یہ ایسا ہو کہ ذاتی کی تعریف بن جائے کیونکہ معرّف
کیلئے شرط ہے کہ وہ مساوی للمعرّف ہو اور یہ جو استفادہ ہو رہا ہے یہ
حکم عام ہو جو ذاتی اور غیر ذاتی کو شامل ہو جیسے ما یمکن تصورہ بدونہ یہ
بھی عرضی کا معرّف مساوی نہیں ہے جیسے کہ من العوارض کا من تبعیضیہ

اس پر دال ہے کہ یہ بعض عوارضات میں سے ہے ان المستلزم لتصور

اللازم یہ تیسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر استفادہ بطریق التعریف
تسلیم کر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہے کہ ذاتی اس کو کہتے ہیں جس کے بدون
تصور شئی ناممکن ہو ای لا یمکن تصور الشئ بالکنہ بدونہ بوجہ
من الوجوہ سواءٌ کان بطریق الاخطار بان یکون ملحوظاً قصداً وبالذات

اولا یا قصد و بالذات بل تبعا یعنی تصور الشیٔ بالکنہ خواہ بالقصد و بالذات ہو یا بالعرض و بالتبع ہو بدون الذاتی ناممکن ہوتا ہے کیونکہ تصور الشیٔ بالکنہ تصور ذاتیات کا نام ہے اس لئے تصور الشیٔ بالکنہ جس طریقہ پہ ہو ذاتیات کے بغیر نہیں ہو سکتا بخلاف لازم کے کہ اس کا تصور ملزوم کے تصور سے اس وقت ہوتا ہے جب ملزوم کا تصور بالاخطار ہو یعنی بالقصد و بالذات ہو تو تصور ملزوم بدون تصورِ لازم فی الجملہ ممکن ہوا یعنی جس وقت ملزوم کا تصور بالعرض و بالتبع ہو اس وقت بدون تصورِ لازم کے ہو سکتا ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ ذہن ملزوم واحد سے اس کے لازم کی طرف پھر لازم لازمہ تک بالغًا ما بلغ تک پہنچتا چلا جائے یہاں تک کہ لوازم بتمامہا ذہن میں حاصل ہو جائیں اور یہ محال ہے علی ما نص علیہ حواشی مطالع میں السید السند سے ایسے ہی نص موجود ہے اور ذاتی کے بغیر تصور ذات کبھی بھی نہیں ہو سکتا د ایضًا

زمان تصور اللازم یہ سوال مذکور کا جواب آخر ہے خلاصہ یہ کہ ذاتی اس کو کہتے ہیں کہ تصور ذات اس کے بدون کسی زمان میں ممکن نہ ہو یعنی تصوّر شیٔ بالکنہ ایک زمان میں ہو اور تصور ذاتی اس زمان میں نہ ہو یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ تصور الشیٔ بالکنہ بعینہٖ تصوّرِ ذاتیات کا نام ہے لہٰذا انفکاک کسی وقت نہیں ہو سکتا بخلاف تصور لازم کے کہ اس کا تصوّر ایسے زمان میں ہے جو تصوّر ملزوم کے زمان کا غیر ہے کیونکہ تصور لازم تابع ہے تصوّر ملزوم کے تو تصور تابع بعد از تصور متبوع ہوگا تو بہر حال تصور ملزوم اس درجۂ متبوع میں ایسے زمان میں ہے جو تصور لازم کے زمان کا غیر ہے وهذا القدر یکفینا فی هذا المقام یعنی ہذا القدر من الانفکاک کہ تصوّر لازم کا زمان غیر ہے زمان تصور ملزوم کا بس اتنا قدر فرق بین الذاتی واللازم کافی ہے فی ہذا المقام

وقیل ایضا ان ارید بالامکان الامکان الخاص الخ شارح کا قول مما یمکن تصور الانسان بدونہ فانہ من العوارض یعنی جن امور کے بغیر تصوّر انسان ممکن ہے اس کو عرض و عرضی کہتے ہیں جیسے کاتب و ضاحک اس قول میں اگر مما یمکن تصور الانسان بدونہ سے امکان خاص مراد ہے۔ جس میں سلب ضرورۃ عن الجانبین یعنی از جانب وجود اور از جانب عدم ہوتی ہے نہ اس کی جانب وجود ضروری ہوتی ہے اور نہ جانب عدم تو پھر لازم آتا ہے کہ تصور بالکنہ عرضی کے ساتھ جائز ہو حالانکہ یہ لازم باطل ہے کیونکہ عارض حقیقۃ معروض کا مفید نہیں ہوسکتا وجہ لزوم یہ کہ جب امکان خاص مراد ہو تو حاصل کلام یہ ہوگا تصوّر الانسان بالکنہ بدون العرضی بھی ضروری نہیں اور لا بدونہ بھی ضروری نہیں لا بدونہ کا معنی یہ ہے اب مفہوم یہ ہوگا کہ کنہ انسان کا تصور بدون العرضی اور بالعرضی دونوں ضروری نہیں تو لازم آتا ہے کہ تصور بالکنہ عرضی کے ساتھ جائز ہوگا کیونکہ اگر تصور بالکنہ بالعرضی ممتنع ہوتا تو ضروری تھا کہ بالکنہ بدون العرضی واجب ہوتا ہے یعنی ضروری ہوتا جب بدون العرضی ضروری اور واجب نہ ہوا تو اس کی جانب مخالف یعنی لا بدونہ ای بہ ای بالعرضی جائز قرار پائیگا حالانکہ یہ غلط ہے اور باطل وان ارید الامکان العام فھو حاصل فی الذاتی ایضا یعنی اگر امکان سے مراد امکان عام ہو تو پھر یہ ذاتی میں بھی حاصل ہے یعنی تصور الشئ بدون الذاتی ممکن بامکان عام ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی پر صادق آگئی۔ امکان عام کے اندر سلب ضرورت عن جانب واحد ہوتی ہے یعنی صرف جانب عدم سے یا صرف جانب وجود سے اگر امکان عام بمعنی سلب ضرورۃ عن جانب العدم ہو یعنی اس کا عدم ضروری نہ ہو خواہ جانب وجود ضروری ہو یا غیر ضروری تو یہ امکان عام اس صورت میں واجب اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

البتہ ممتنع کو شامل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ضروری العدم ہوتا ہے اس امکان عام کو مقید بجانب الوجود اور بمعنی لم یمتنع کہا جاتا ہے جو واجب کو شامل ہے اگر امکان عام بمعنی سلب ضرورت از جانب وجود ہو یعنی اس کا وجود ضروری نہ ہو عدم خواہ ضروری ہو یا غیر ضروری تو یہ امکان عام ممتنع اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہوگا یہ امکان عام مقید بجانب العدم اور بمعنی لم یجب کہا جاتا ہے البتہ واجب کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری الوجود ہوتا ہے تو امکان عام ذاتی کو شامل ہے کیونکہ یہ تعریف جیسے عرضی پر صادق آتی کیونکہ تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی واجب ہے اور واجب ممکن عام کہلاتا ہے اسی طرح ذاتی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ تصور الانسان بالکنہ بدون الذاتی ممتنع ہے اور ہر ممتنع ممکن عام ہوتا ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی پر صادق آگئی تو تعریف عرضی مانع از دخول غیر نہ ہوئی اور تعریف ذاتی جامع نہ ہوئی وجوابہ

اختیار الاول و منع الملازمۃ اصل سوال کا یہ جواب ہے باختیار الشق الاول مما یمکن تصور الانسان بکنہہ بدونہ میں امکان خاص مراد ہے اور اس صورت میں منع ملازمہ کردیا یعنی آپ نے جو لازم کیا ہے کہ تصور الکنہ بالعرضی جائز ہوگا یہ لازم پیش نہیں آتا کیونکہ امکان خاص کی صورت میں یوں ہوگا کہ تصور کنہ الانسان بدون العرضی اور لابدون العرضی دونوں ضروری نہیں تو آپ نے لابدونہ کا مفہوم بہ پیش کیا ہے یعنی بسبب العرضی حالانکہ لابدونہ کا مفہوم بہ نہیں ہے بلکہ معہ ہے یعنی تصور کنہ الانسان مع العرضی جائز ہے اور یہ لازم صحیح ہے کہ تصور کنہ الانسان اگر تصور عرضی کے ساتھ مقارن ہو جائے تو صحیح ہے جیسے تصور کنہ الانسان مقارن ہو جائے مع تصور اللوازم البینہ لیکن

یہ تصور کنہ الانسان بسبب اللازم نہیں ہے بلکہ مع اللازم ہے تو یہ صحیح ہے
غلط تو یہ تھا کہ تصور الکنہ بسبب العرضی حاصل ہوتا اور یہ اس قسم کا
لازم پیش نہیں آتا اس جواب کی مدار اس پر ہے کہ بدونہ میں
بامصاحبۃ کی ہو تو پھر صحیح ہے کہ لابدونہ کا مفہوم معہ ہوگا اور
یہ نہیں ہوگا اگر بدونہ میں باسببیۃ کی ہو تو پھر لابدونہ کا مفہوم بہ ہوگا

اور سوال باقی رہیگا اس لئے ولو سلم یعتبر الامکان بالنسبۃ الی
المقید کے ساتھ اور جواب دیدیا حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ امکان خاص
بالنسبۃ الی المقید معتبر ہے اور بالنسبۃ الی القید معتبر نہیں ہے یہاں
تصور کنہ الانسان مقید ہے اور بدونہ اس کی قید ہے اگر امکان خاص
کا تعلق اسی بدونہ والی قید کے ساتھ ہو تو پھر مفہوم وہی ہوگا کہ بدونہ
ضروری نہیں اور لابدونہ یعنی بہ بھی ضروری نہیں تو سوال واقع ہو
جائیگا کہ تصور الکنہ بالعرضی جائز ہو دوسرا یہ کہ امکان خاص کا تعلق
قید کے ساتھ نہ ہو بلکہ تصور کنہ الانسان جو مقید بقید بدونہ ہے اسی
مقید کے ساتھ ہو معنی یہ ہوگا کہ تصور الانسان جو مقید ہے بدونہ
کے ساتھ یہی تصور مقید ممکن خاص ہے یعنی ایسے تصور کا حاصل ہونا
ضروری نہیں اور حاصل نہ ہونا بھی ضروری نہیں بلکہ ممکن ہے کہ تصور
الانسان بدونہ موجود ہو یا سرے سے خود یہ تصور مقید موجود ہی نہ ہو
اور حاصل ہی نہ ہو تو اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کیونکہ ایسا تصور نہ
ضروری الوجود ہے اور نہ ضروری العدم بلکہ ممکن ہے نہ واجب نہ ممتنع
الوجود تو یہ ایسے سمجھئے کہ کہا جائے الرومی الابیض ممکن تو اس نظیر
میں رومی مقید ہے اور ابیض اس کی قید ہے اگر امکان کا تعلق ابیض
والی قید کے ساتھ ہو تو معنی یہ ہوگا کہ رومی کا ابیض ہونا ضروری نہیں

اور لا ابیض ہونا بھی ضروری نہیں تو لا ابیض یعنی اسود ہونا جائز ہوگا حالانکہ یہ واقع کے خلاف ہے کیونکہ بیاض رومی کا لازم الوجود ہے جو غیر منفک عن الرومی ہے دوسرا یہ کہ جو رومی مقید بقید ابیض ہے یہ رومی خود ممکن الوجود ہے اس کا نہ موجود ہونا ضروری ہے نہ معدوم ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح تصور بدونہ ممکن الوجود ہے نہ اس کا وجود ضروری ہے نہ عدم تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے علاان تصور الکنہ بالعرضی غیر ممتنع یہ ایک جواب ہے کہ تسلیم ہے کہ امکان کا تعلق قید کے ساتھ اور لا بدونہ کا معنی بہ ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ تصور الکنہ بسبب العرضی ممتنع نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عرضی کو اپنے معروض کی حقیقتہ وماہیتہ سے کوئی خصوصی تعلق ہو جس کی وجہ سے ایسی عرضی کے علم سے معروض کی کنہ کا علم حاصل ہو جائے تو اس میں نہ کوئی استحالہ ہے نہ استبعاد البتہ یہ مطرد اور کلی نہیں جیسے ایک متباین کے علم سے دوسرے تباین کا علم حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ مطرد نہیں ہے ویمکن اختیار الثانی یہ اور جواب ہے خلاصہ یہ کہ شق ثانی اختیار کی گئی ہے یعنی مما یمکن تصور الانسان بدونہ میں مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے جو کہ واجب اور ممکن خاص کو شامل تھا تو مفہوم یہ ہوگا تصور الانسان بدون العرضی کا عدم ضروری نہیں ہے تو اس صورت میں تصور کنہ الانسان بدون العرضی جائز الوجود ہوگا اور یہ امکان عام ذاتی میں حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ تصور کنہ الانسان بدون الذاتی جائز الوجود نہیں ہے بلکہ ممتنع الوجود ہے۔ تو ذاتی کو امکان عدم مقید بجانب العدم تو شامل ہو سکتا ہے جو ممتنع کو شامل ہے اور جو مقید الوجود ہے ذاتی کو شامل نہیں ہو سکتا کیونکہ تصور کنہ الانسان بدون الذاتی نہ واجب ہے نہ ممکن خاص بلکہ ممتنع ہے۔ اس لئے امکان عام مقید بجانب الوجود اس کو شامل نہیں ہوگا ھذا ھو الجواب الاسلم باعتبار تشخصہ شارح نے کہا ما بہ الشئ ھو ھو باعتبار تشخص کے ہویۃ ہے محشی نے واضح کیا

کہ یہ بات قول مشہور کے مخالف ہے کیونکہ مشہور یہ ہے کہ ھویۃ خود عین تشخص ہے اور اس کا اطلاق
وجود خارجی پر بھی ہوتا ہے شارح نے ھویۃ کا اطلاق ماہیۃ باعتبار التشخص پر کردیا ہے کہ جو مشہور کے
خلاف ہے کہا جاتا ہے کہ ماہیۃ باعتبار التشخص اگر ماہیۃ مشروط بشرط التشخص ہو تو پھر یہ اطلاق واقعی غیر مشہور
ہے کما قال المحشی اگر مراد ماہیۃ مع التشخص ہو تو پھر یہ اطلاق غیر مشہور نہیں
ہے سید السند نے کہا الحقیقۃ الجزئیۃ تسمی ہویۃ شرح تجرید میں ہے کہ کبھی
ذات سے مراد فرد اور حقیقۃ جزئیہ ہوتی ہے جس پر ماہیۃ صادق آتی ہے اسے
ہویۃ کہتے ہیں قولہ فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء اورد الفاء یعنی
فالحکم میں جو فا لائے ہیں تو اس پر مطلع کیا کہ یہ سوال ماسبق سے ناشی ہے ۔
[۲۵] والمنشاء مجموع امور ثلثۃ یعنی حقائق الاشیاء ثابتۃ میں جو ثابتۃ کا
حکم حقائق الاشیاء پر کیا گیا ہے یہ حکم لغو اور بے فائدہ ہے تو اس اعتراض کا منشاء
امور ثلثہ ہیں ایک حقیقۃ کی تعریف ما بہ الشیٔ ھو ھو دوسرا الشیٔ کا بمعنی الموجود
ہونا تیسرا ثبوت کا معنی الوجود ہونا اس وقت اس عبارت کا معنی یہ ہوگا ۔ الموجودات
تلک الموجودات موجودۃ تو موجودات پر موجودۃ کا حکم کرنا لغو ہے کیونکہ عقد وضع
مستلزم ہے عقد حمل کو یہ تو ایسے ہوا جیسے کہا جائے الامور الثابتۃ ثابتۃ عقد
وضع یعنی موضوع کی وصف عنوانی کا صدق افراد موضوع پر جو ہوتا ہے اس کو عقد
وضع کہتے ہیں پھر افراد موضوع پر جو محمول کا حکم ہوتا ہے اسے عقد حمل کہتے ہیں ۔ اب
چونکہ وصف عنوانی موضوع کی حقائق الاشیاء ہے اور حقائق جمع ہے حقیقۃ کی اور
حقیقۃ ما بہ الشیٔ ھو ہے تو یہاں الشیٔ بمعنی الثابت ہوگا اور الاشیاء جمع ہے
الشیٔ کی اور یہ بھی الثابتۃ کے معنی میں ہوا تو عقد وضع کا حاصل ہوا الامور الثابتۃ
الثابتۃ اور محمول پھر ثابتۃ ہے جس کا حکم الامور الثابتۃ پر ہو رہا ہے تو
موضوع اور محمول کا مفہوم ایک ہوا اور ان میں کوئی فرق اور تغایر نہیں ہے تو حکم
الشیٔ علی نفسہ ہوا یعنی ایک چیز کا اپنے آپ پر حکم کرنا ہوا تو یہ حکم یقیناً لغو ہے ۔

اور کسی فائدہ کا حامل نہیں ہے تو یہ ایسے ہوا جیسے الثابتۃ ثابتۃ ہے تو اس کا منشاء وہی امور ثلثہ مذکورہ ہیں اگر ان میں سے کوئی ایک تبدیل ہو جائے تو یہ حکم لغو نہیں رہے گا بلکہ حامل فائدہ ہو گا تو حقائق کا لفظ چھوڑ کر اس کے بجائے عوارض کا لفظ لے آئیں اور عوارض الاشیاء ثابتۃ کہہ دیں تو یہ حکم لغو نہیں کیونکہ عارض بمعنی مابہ الشئ ہو میں نہیں ہے اگر دوسرا یعنی الشئ جو بمعنی الموجود ہے اسے ہٹا کر حقائق المعدومات کہیں تو بھی لغو نہیں ہے تو لفظ الاشیاء جو بمعنی الموجود ہو کر بجانب موضوع تھا وہ نکل گیا تو اب موضوع کی جانب میں محمول کا مفہوم نہیں رہا لہذا اتحاد معنی بین الموضوع والمحمول ختم ہو جائے گا جو موجب لغویۃ تھا تیسرا لفظ یعنی ثابتۃ بمعنی موجودۃ ہے اس کے قائم مقام منصورۃ لے آئیں اور کہیں حقائق الاشیاء یعنی حقائق الموجودات منصورۃ تب بھی کوئی لغویۃ نہیں کیونکہ محمول کا مفہوم متغایر عن مفہوم الموضوع ہو چکا ہے تو ان صورتوں میں حمل صحیح ہے کیونکہ حمل کا معنی ہے دو امر جو متغایر بحسب المفہوم ہوں ان کو متحد بحسب الوجود قرار دینا تو ان تمام صورتوں میں حمل کی تعریف صحیح صادق آ رہی ہے اور بعض پر سوال مقصود کرنا تقصیر ہے ایسے نہیں کرنا چاہیئے۔

ربما یحتاج الی البیان لغویۃ حکم دالا سوال سابق کے جواب میں شارح نے کہا قلنا المراد حاصل اس جواب کا یہ تھا کہ مراد اس کی یہ ہے کہ جن کے متعلق ہم حقائق الاشیاء ہونیکا اعتقاد ونظریہ رکھتے ہیں اور ان کو مختلف اسماء مثلاً انسان وفرس سماء وارض وغیرہ سے موسوم کرتے ہیں یہ تمام نفس الامر میں امور موجود ہیں موصوم نہیں بلکہ حقیقتاً ثابت اور موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود یعنی جس ذات کے متعلق ہم واجب الوجود ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں وہ حقیقتاً نفس الامر میں موجود ہے ورنہ تو یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس کا موجود ہونا واجب ہے اس پر موجود کا حکم کرنا لغو ہے یہاں بھی تو

عقد وضع مستلزم لعقد الحمل ہے لیکن ما نعتقدہ کی تاویل کے بعد یہ
حمل اور حکم صحیح اور مفید ہے ایسے ہی حقائق الاشیأ ثابتۃ کا مفہوم مفید ہے
اس میں کوئی لغویۃ نہیں اس کے بعد کہا ربما یحتاج الی البیان تو محشی نے
ربما کا معنی قلما کے ساتھ کیا ہے یعنی اس قسم کی کلام محتاج الی البیان نہیں
ہوتی بلکہ اس کا معنی جو ہم نے پیش کیا ہے وہ عیاں اور واضح ہے اور اکثر
لوگ یہی معنی سمجھتے ہیں جیسے کہ واجب الوجود موجود میں ہے حاصل یہ ہے کہ موضوع
کو بحسب الاعتقاد اخذ کرنا مشہور بین الناس ہے اور یہ کلام مفید ہے اور حامل
فائدہ ہے بیان معنی کی ضرورۃ نہیں ہاں مگر بعض اذہان قاصرہ کی خاطر کبھی اس کا
مفہوم پیش کرنا پڑتا ہے ورنہ تو ضرورت نہیں ہے لیس مثل قولك الثابت
ثابتٌ ھذا ناظر الخ وہذا الکلام مفید کے ساتھ اس عبارت کا تعلق ہے یعنی
حقائق الاشیا ثابتۃ یہ کلام مفید ہے اور حامل فائدہ ہے سائل نے جو اسے
الثابت ثابتٌ جیسا قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ سائل نے اس مثال کو
متحد الموضوع والمحمول اعتبار کر رکھا ہے یعنی الثابت جو درجہ موضوع میں ہے۔
اس کے اندر ثبوت نفس الامری کا اعتبار کیا ہے اور ثابتٌ جو درجۂ محمول میں ہے اس
میں بھی ثبوت نفس الامری معتبر ہے تو اس صورت میں یہ کلام بے فائدہ ہے بخلاف
حقائق الاشیا ثابتۃ کے اس میں موضوع یعنی حقائق الاشیا بحسب الاعتقاد
ماخوذ ہیں اور ثابتۃ جو محمول ہے یہ بحسب نفس الامر معتبر ہے تو یہاں موضوع اور
محمول میں تغایر بحسب المفہوم ہے متحد الموضوع والمحمول نہیں ہے اس لئے یہ
کلام مفید ہے (۲) قولہ ولا مثل انا ابو النجم وشعری شعری ناظر الی قولہ

ربما یحتاج الی البیان یعنی یہ قول ربما یحتاج الی البیان کے ساتھ مرتبط ہے یعنی حقائق الاشیا ثابتۃ محتاج
الی البیان صرف اقل الاوقات میں تھا بعض اذہان قاصرہ کیلئے ورنہ تو اس کی مراد جو بیان کی گئی ہے
مشہور عند الناس ہے بخلاف قول شعری شعری کے کہ یہ محتاج الی البیان ہے البتہ

یعنی یقیناً اس کے بیان کی ضرورت ہے کیونکہ اس کی مراد مخفی ہے جو محتاج
الی البیان ہے اور اس کی جو مراد ہے سیأتی ولک ان تقول یہ بھی ہو
سکتا ہے کہ آپ یوں کہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ محتاج الی البیان ہے لیکن
اس میں تاویل اور صرف عن الظاہر کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کی مراد مشہور
ہے جو محتاج الی التاویل نہیں ہے بخلاف شعری شعری کے کہ وہ محتاج الی التاویل
ہے وہ یہ کہ شعری الآن کشعری فیما مضٰی یعنی اب بھی میرے شعر ایسے ہیں جیسے زمانہ
ماضی میں عمدہ اور بہترین ہوا کرتے تھے یا یہ تاویل کہ شعری ہو شعری المعروف بالبلاغۃ
یعنی میرے شعر وہی اشعار ہیں جو معروف بالبلاغۃ ہیں وھذا المعنی لا یحصل
بجعل الاضافۃ للعہد یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ شعری شعری بھی
محتاج الی التاویل والصرف عن الظاہر نہیں ہے کیونکہ شعری مقید بقید الآن
یا فیما مضٰی یا المعروف بالبلاغۃ یہ بعض اشعار ہیں اور اضافۃ شعری شعری
میں اضافۃ برائے عہد ہے اور مراد بعض اشعار معہود ہو جائیں گے پہلے شعری
میں وہی الآن اور ثانی شعری سے فیما مضٰی اور معروف بالبلاغۃ والے
مراد ہوں گے اور عہدیۃ اضافۃ کا حقیقی معنی ہے لہٰذا صرف عن الظاہر اور تاویل
کی ضرورت نہیں ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ معنی اضافۃ کو برائے عہد
قرار دینے سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ عہدیۃ کا معنی یہ ہوتا ہے کہ بعض معین اشعار
مراد ہوں باقی رہی تقیید مخصوص الآن وفیما مضی یا معروف بالبلاغۃ کی مخصوص
تقییدات پر عہدیۃ دال نہیں ہوتی بعض معین افراد کا مراد ہونا اور مقید بالقید
المخصوص کا مراد ہونا ان دونوں میں بڑا فرق ہے عہدیۃ بعض معین پر دال ہوتی۔
لیکن مقید بقید مخصوص پر دال نہیں ہوتی اور عہدیۃ معہود کے ذکر سابقا کی مقتضی
ہوتی ہے خواہ ذکر حقیقی ہو یا حکمی وہذا منتف ہہنا والمشہور ان المراد بالبیان
یعنی ربما یحتاج الی البیان میں بیان سے مراد بیان صدق ہے تو اس صورت میں

کو نہ مفید آگی تاکید ہوگی یعنی یہ کلام بے فائدہ نہیں ہے بلکہ حامل فائدہ ہے اور اس کا
صدق اور مطابق نفس الامر ہونا بالدلیل بیان کرنیکی ضرورت ہے تو کلام مفید ہوئی
دیرد علیہ اس پہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ شعری شعری بھی تو اسی طرح محتاج الی
البیان ہے کہ اس کا بھی بیان صدق اور مطابقۃ نفس الامر کو واضح کرنیکی ضرورت اس
یں بھی ہے واعلموان الاشاعرۃ یعنی اشاعرہ لفظ الشیٔ کا اطلاق ایسے
معنی پہ کرتے ہیں جو موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے صرف موجود کے ساتھ
مختص نہیں وہ ہے ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ یہ اگرچہ مجاز سہی لیکن موجود
ومعدوم دونوں کو شامل ہے اب حقائق الاشیاء ثابتۃ میں لفظ اشیاء کو
اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے تو اس پر جو حکم کے لغو ہونے کا سوال تھا وہ از خود
دفع ہو جائیگا بلکہ سرے سے ہی وارد نہیں ہوگا کیونکہ عبارت کا مفہوم ہو گا۔
ماھیات الامور التی تصح ان یعلم ویخبر عنھا ثابتۃ موجودۃ فی
الخارج تو اس حکم وحمل میں لغو ہونیکا سوال ہی وارد نہیں ہوتا کیونکہ موضوع
اور محمول کے مفہوم میں تغایر واضح ہے جو صحۃ حمل کیلئے کافی ہے متن

تصوراتھا والتصدیق بھا وبا حوالھا ماتن نے کہا والعلم بھا ای العلم
بالحقائق متحققٌ تو شارح نے اس علم کے اندر تعمیم کردی کہ ان حقائق کے
تصورات والتصدیق بھا یعنی التصدیق بثبوتھا وجودھا اور باحوالھا یعنی ان
کے حالات کی تصدیق از قسم ممکن ہونا متغیر ہونا یہ تمام اقسام علمی متحقق ہیں
محشی نے کہا فاللام فی العلم لاستغراق الانواع بمعونۃ المقام والعلم بھا
میں لفظ علم پر جو لام تعریف داخل یہ بمعونۃ مقام استغراق انواع کیلئے ہے
یعنی علم کے نوع تصور اور نوع تصدیق دونوں کو شامل ہے اور استغراق افراد
کیلئے نہیں ہے کیونکہ علم بالحقائق کے جمیع افراد کا ثابت و متحقق ہونا یہ بات
صحیح اور ثابت نہیں ہے اور استغراق انواع بمعونۃ مقام ہے یہ قرینہ

استغراق انواع کا ہے کیونکہ یہ مقام ہے رد لاادریۃ کا تو مطلق جنس کے علم کا ثبوت ان کے رد کیلئے کافی نہیں ہے کیونکہ لاادریہ کا گروہ وجود شک کا تو اعتراف کرتے ہیں اور شک تصور ہے اور تصور علم کا ایک قسم ہے تو اس کے تسلیم کرنے سے جنس علم ان کے نزدیک ثابت ہوئی تو ان کے رد کیلئے ضروری ہے کہ تصدیق بثبوت الحقائق و بثبوت احوالہا کا متحقق ہونا ثابت ہو تو پھر ان پر رد ہوسکیگا۔ ثم ان الاستدلال پھر جو ثبوت صانع پر اور صفات صانع یعنی یہ کہ صانع عالم موجود ہے اور علم۔ قدرۃ وحیاۃ وغیرہ کے ساتھ متصف ہے ان کا اثبات اس علم بثبوت الحقائق اسی طرح علم باحوال الحقائق مثلاً یہ جاننا اور تصدیق کرنا کہ یہ حقائق ممکنۃ الوجود ہیں اور حادث ہیں ان تمام پر موقوف ہے لہذا ان حقائق کا علم تصوری اور تصدیقی دونوں ضروری ہیں فمن قدر الثبوت فقد غلط غلطین بعض حضرات نے العلم بہا سے مراد لیا تھا العلم بثبوتہا اس کی وجہ یہ پیش کی تھی کہ چونکہ جمیع حقائق کا علم نہیں ہے اس لئے العلم بہا کی مراد العلم بالحقائق کی بجائے العلم بثبوتہا مناسب ہے اسی کے متعلق محشی کہہ رہا ہے کہ جو شخص لفظ ثبوت کی تقدیر کا قائل ہے فقد غلط غلطین وہ دو غلطیوں میں مبتلا ہے ایک یہ اس نے یہ خیال کیا کہ فقط علم بالثبوت کافی ہے حصول مقصود میں حالانکہ یہ کافی نہیں ہے بلکہ ان حقائق کے ثبوت کا علم اور اسی طرح ان کے حالات اور پھر ثبوت احوال للحقائق کی تصدیق اور حقائق کا تصور یہ تمام امور تحصیل غرض یعنی اثبات وجود الصانع واتصافہ بصفاتہ کے ثبوت کیلئے یہ تمام امور ضروری ہیں دوسری غلطی یہ کہ اس تقدیر کو واجب اور ضروری سمجھا حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے کیونکہ العلم بالحقائق سے متبادر یہی مفہوم ہے یعنی ان کے تصورات اور تصدیق بثبوت الحقائق وجودہا وباحوالہا لہذا تقدیر ثبوت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ خلاف متبادر ہے اور تحصیل غرض

میں بھی کافی تھیں ہے لہٰذا اس قائل کا یہ کہنا کہ غرض استدلال بغیر تقدیر
ثبوت کے تمام نہیں ہوتی یہ قول کسی طرح صحیح نہیں ہے العلم بثبوتہا یعنی
عبارت میں لفظ ثبوت مقدر ہے اور مضاف الی الضمیر ہے اور ضمیر راجع
بطرف حقائق ہے وقیل یعنی حقائق الاشیاء ثابتۃ سے جو ثبوت الحقائق
مفہوم ہو رہا ہے العلم بہا میں ضمیر راجع اسی ثبوت کی طرف ہے جیسے اعدلوا ہو
اقرب میں ضمیر راجع بسوئے عدل ہے جو اعدلوا سے مفہوم ہے جب ضمیر راجع الی
الثبوت المضاف ہوئی تو ضمیر مذکر ہونی چاہیئے تھی العلم بہ ہوتا کیونکہ لفظ ثبوت
مؤنث نہیں ہے اس کا جواب دیا والتانیث باعتبار المضاف الیہ یعنی
مضاف الیہ چونکہ لفظ حقائق ہے جو حقیقۃ کی جمع اور یہ مؤنث کا صیغہ ہے
اسی کی رعایت کا اعتبار کرتے ہوئے ضمیر مؤنث لائے للقطع بانہ لاعلم
بجمیع الحقائق جس نے لفظ ثبوت مقدر کیا تھا یہ اس کی دلیل پیش
ہے یعنی والعلم بہا میں اگر لفظ ثبوت مقدر نہ کیا جائے تو معنی ہوگا العلم
بالحقائق اور الحقائق جمع معرف باللام ہے تو متبادر یہی ہوگا کہ علم بجمیع الحقائق
متحقق ہے حالانکہ جمیع کا علم تو ہے نہیں اس لئے لفظ ثبوت مقدر ہونا
چاہیئے معنی یہ ہوگا کہ ان کے ثبوت کا علم متحقق ہے تو اس کے اندر ضروری
نہیں کہ جمیع افراد حقائق کا علم ہو بلکہ بعض سے بھی ثبوت اشیاء کا علم
متحقق ہو سکتا ہے تو محشی نے اس پر یرد علیہ کے ساتھ اعتراض کر
دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لاعلم بجمیع الحقائق میں علم سے کیا مراد ہے
اگر علم تفصیلی مراد ہو اور مطلب یہ ہو کہ جمیع حقائق کا بالتفصیل علم متحقق
اور حاصل نہیں ہے تو مسلم تو آپ کی بات قابل تسلیم ہے لیکن ہمیں
مضر نہیں ہے کیونکہ علم تفصیلی مراد نہیں ہے ہمارا مقصود تو فرقہ لا ادریہ پر رد کرنا
ہے جو علم مطلق کے منکر ہیں تو جمیع حقائق کے علم اجمالی کا اثبات ان کے رد کیلئے

کافی ہے وان ارید اجمالاً فممنوع یعنی اگر لاعلم سے مراد یہ ہو کہ جمیع
حقائق کا علم اجمالی بھی نہیں ہے تو یہ ممنوع یعنی قابل تسلیم نہیں کیونکہ فان
قولنا حقائق الاشیاء ثابتۃٌ یتضمن العلم الاجمالی بالجمیع کیونکہ یہ
قضیہ موجبہ صادقہ ہے اور حقائق الاشیاء اس کا موضوع ہے اور ثابتۃ محمول
ہے اور مجہول مطلق پر حکم نہیں ہو سکتا تو یہاں جو حکم ہو رہا ہے یہ مستلزم ہے محکوم
علیہ کے متصور ہونیکو لہٰذا جمیع الحقائق کا علم اجمالی تو خود اسی حکم کی صحۃ سے
مستفاد ہوتا ہے اور مزید یہ کہ قد سبق ان المراد مانعتقدہ یہ بھی تو
پہلے گزر چکا ہے کہ حقائق الاشیاء سے مراد مانعتقدہ حقائق الاشیاء ہے
یعنی جن کو ہم حقائق سمجھتے ہیں اور اعتقاد رکھتے ہیں وہ ثابت ہوں تو
اعتقاد بھی علم ہے اس سے بھی ان اشیاء کا معلوم ہونا یقیناً ثابت ہوتا ہے
اجمالاً لا یقال سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ ہماری مراد لاعلم بجمیع الحقائق
میں علم تفصیلی مراد ہے اور آپ نے اس شق کے متعلق کہا فمسلم ولا یضرنا
اسی پر سوال ہے کہ علم تفصیلی مراد ہے اور اگر یہ مراد نہ ہو تو یہ مضر ہے کیونکہ
مقصود اس کے بغیر حاصل نہیں ہوگا لہٰذا لفظ ثبوت مقدر کرنا ہوگا۔ کیونکہ
اگر لفظ ثبوت مقدر نہ کیا جائے تو العلم بہا ای بالحقائق سے علم تصوری
مراد ہوگا کیونکہ علم بالحقائق سے مراد نفس حقائق کا علم ہے جو تصوری ہے۔
تصدیقی علم تو نفس حقائق کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ وہ تو علم باحوال
الحقائق ہوتا ہے تو جب علم تصوری مراد ہو تو ضروری ہے کہ اس علم سے
مراد علم بالکنہ ہوگا ورنہ تو لا ادریہ پر رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ علم بالوجہ کے
تو وہ قائل ہیں کیونکہ شک کے وہ معترف ہیں جو فرد تصور ہے اس لئے علم سے
علم بالکنہ مراد ہوگا حقائق کا اور علم بالکنہ بغیر علم تفصیلی کے ہو نہیں سکتا۔
اور اس کے بدون لا ادریہ پر رد نہیں ہو سکتا لہٰذا لفظ ثبوت مقدر کرد

والعلم بہا میں العلم بثبوتہا مراد ہوگا جس سے لا ادریہ پر رد ہوگا لانا نقول سے جواب دیدیا کہ تقیید بالکنہ پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ علم سے مراد عام ہے خواہ تصوری ہو کر بالکنہ ہو یا بالوجہ یا تصدیقی ہو یہی تعمیم کافی ہے لاادریہ پر رد کرنے کیلئے مع ان تعمیم الشارح یعنی شارح نے اس علم میں جو تعمیم کی ہے من تصوراتہا والتصدیق بہا دباحوالہا یہ آپ کی تقیید کے بالکل منافی ہے لہٰذا تقیید کی ضرورت نہیں ہے بلکہ علم بالمعنی الاعم مراد ہے۔ ولوسلم فبطلان المقید یعنی اگر تسلیم کرلیا جائے کہ علم سے مراد علم بالکنہ ہے اور یہ مقید ہے بھی باطل تو اس بطلان سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثبوت مقدر کیا جائے بلکہ صحیح طریق یہ کہ قید ترک کردی جائے اور علم سے مراد عام ہو خواہ تصوری بالکنہ اوبالوجہ اور تصدیق بثبوت الحقائق اور تصدیق بثبوت احوالہا لہا جیسے شارح نے تعمیم کی ہے اور اس سے لاادریہ پر رد بھی ٹھیک ٹھیک ہوجاتا ہے وقد یقال یہ ان پر اعتراض ہے جو لفظ ثبوت مقدر مانتے ہیں یعنی العلم بثبوتہا اگر مراد ہو تو پھر ثبوت کل افراد ہو یعنی یہ تصدیق کرنا کہ جمیع حقائق کا ثبوت متحقق ہے تو یہ بھی متیقن نہیں ہے۔ اگر بعض کا ثبوت مراد ہو تو پھر لفظ ثبوت مقدر کرنیکا کوئی فائدہ نہیں یہ معنیٰ بغیر تقدیر ثبوت کے بھی ہوسکتا ہے تو اس صورت میں عدول عن الظاہر کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ العلم بہا ای بالحقائق متحقق یں العلم ببعض الحقائق متحقق مراد ہے جو بغیر تقدیر ثبوت کے حاصل ہورہا ہے تو تقدیر ثبوت میں عدول عن الظاہر ہے جسکی کوئی ضرورت نہیں ہے والجواب ان المراد الجنس اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ میں حقائق سے مراد جنس الحقائق ہے اور العلم بہا میں العلم بذلک الجنس متحقق مراد ہے خواہ فی ضمن فردٍ واحدٍ ثابت ہو یا افراد کثیرہ کے ضمن میں یعنی مقصد ایجاب

جزئی ہے اور رد علی الخصم میں یہی کافی ہے کیونکہ وہ دونوں جگہ سلب کلی کا
مدعی ہے یعنی اشیاء میں کسی شئ کی حقیقۃ کو ثابت نہیں مانتا اور نہ کسی حقیقۃ
کے علم کو متحقق مانتا ہے یرد علیہ اس پر اشکال وارد کردیا کہ ان مقدمات
سے جو مقصد تھا وہ حاصل نہیں ہوا کیونکہ مقصود یہ تھا کہ اس کے ساتھ تنبیہ
ہو جائے۔ ما نشاہد من الاعیان والاعراض کے وجود پر اور ان کے ساتھ تحقق
علم پر اور وہ غرض اس سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جنس
جو مراد ہے ضروری نہیں کہ ما نشاہد کے ضمن میں موجود ہو اور ان ہی کا علم متحقق
ہو۔ ہوسکتا ہے کہ وہ جنس ان متحقق افراد کے سوا کسی اور فرد میں موجود ہو
تو ما نشاہد کے وجود پر تنبیہ نہیں ہوگی جو کہ مقصود تھا وجوابہ حاصل یہ کہ
مراد یہ کہ تنبیہ خود جنس ما نشاہد کے وجود پر ہی کرنا چاہتے ہیں تو کلام سابق میں
مضاف محذوف ہے یعنی التنبیہ علی وجود جنس ما نشاہد او نقول یہ جواب
ثانی ہے یعنی جب شئ من الاشیاء ثابت ہوئی تو پھر احق بالثبوت
یہی مشاہدات ہیں نہ کہ غیر مشاہدات کیونکہ غیر مشاہدات کی بنسبت مشاہدات
کو ثابت ماننا احق عند العقل ہے اور تنبیہ کیلئے اتنا مقدار کافی ہے۔
وھم العنادیۃ [۲۹] ان کا یہ نام اس لئے ہوا کہ یہ معاند عنادی اور ضدی لوگ
ہیں اور نفس الامر میں کسی امر کی نسبۃ الی امر آخر کو بالکل نہیں مانتے بلکہ عدم
تحقق کے بالجزم والیقین قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ دنیا میں کوئی قضیہ بدیہیہ
اور نظریہ ایسا موجود نہیں ہے جس کے لئے اس کے برابر کا معارض نہ ہو بلکہ ہر
قضیہ کا معارضہ مماثلہ موجود ہے [۲۹] وبہ یظھر اس سے ظاہر ہوا ان کا انکار صرف
حقائق موجودات کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ وہ موجود اور معدوم ثابت کا
بھی انکار کرتے ہیں اور شارح کا ان کے انکار کو حقائق موجودات کے ساتھ
بالتخصیص ذکر کرنا سیاق کی موافقت کی وجہ سے ہے کیونکہ سیاق کلام حقائق

موجودات کے متعلق تھا والاظہر زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ حقائق الاشیار میں اشیار
کو عمومی معنی پر محمول کریں تاکہ موجودہ و معدوم دونوں کو شامل ہو جاتے ص۲۹ قولہ من
ینکر ثبوتہا ای تقررھا یعنی ثبوت سے مراد وجود خارجی نہیں بلکہ شامل للمعدومات
بھی ہے اس لئے ثبوت سے مراد درجۂ تقرر ہے یعنی اشیار کا تقرر اور
امتیاز ہونا فرضِ فارض سے قطع نظر کرنیکے بعد کیا ان کو فی نفس الامر تقرر و
امتیاز عن الاغیار حاصل ہے اس کا انکار کرتے ہیں اس قسم کا امتیاز نہ موجودات
کا مانتے ہیں نہ معدومات کا تقرر رہا کا معنی قرار دادن بھی کیا جاتا ہے یعنی ان
اشیار کا ایک ہی درجہ میں قرار نہیں مانتے بلکہ حسب اعتقاد تبدیل ہوتے رہتے
ہیں لہٰذا ہر قوم کا مذہب ان کی نسبت حق ہے اور خصم کے نزدیک باطل ہے
ویستدلون اور استدلال پیش کرتے ہیں کہ صفراوی انسان اپنے منہ میں
میٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ معانی ادراکات کے تابع ہیں ان کی
اپنی کوئی حقیقت مستحکم نہیں ہے یزعم انہ یہاں زعم بمعنی قول باطل
کے ہے ——— نہ بمعنی اعتقاد باطل کے کیونکہ شاک کیلئے
اعتقاد ہونا ہی نہیں ہے قولہ وان لم یتحقق شارح نے الزاماً پیش
کیا تھا کہ اگر نفی اشیار متحقق ہے تو نفی بھی ایک مفہوم اور ماہیۃ ہے تو
بھی کوئی نہ کوئی ماہیۃ ثابت ہو گئی اگر نفی اشیار متحقق نہیں ہے تو پھر ثبوت
اشیار ہو جائیگا کیونکہ اگر نہ ثبوت ہوا اور نہ نفی تو یہ ارتفاع نقیضین ہے
جو کہ باطل ہے اس پر محشی نے کہا یرد علیہ ان عدم ارتفاع النقیضین یعنی
اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ارتفاع نقیضین ان کے نزدیک جملہ مخیلات
میں سے کوئی امر واقعی نہیں ہے لہٰذا نفی کے عدم تحقق سے ثبوت لازم
نہیں آتا کیونکہ ان کے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین کی
نفس الامر میں کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک موہومات

فاسدہ میں سے ہے فالصواب فی الالزام یعنی صواب فی الالزام یہی ہے کہ
شق اخیر پر اکتفا کیا جائے یعنی حقائق مطلقہ خواہ موجودہ ہوں یا معدوم ہر تم
ان کے متعلق کہتے ہو کہ لاشیٔ من الحقائق فی نفس الامر تو نفس الامر میں تم کو
نفی اشیاء کا جزم ویقین ہے تو تمہارے نزدیک نفی متحقق ہوئی تو نفی بھی جملہ
حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کوئی نہ کوئی حقیقۃ ثابت ہو گئی فثبت
بعض ما نفیتم و قد یتوھم ان انکارھم مقصود یہ وہم کیا جاتا ہے
کہ ان کا انکار صرف حقائق موجودات خارجیہ پر مقصور ومحصور ہے تو ثبوت
نفی سے ان پر الزام نہیں آسکتا کیونکہ نفی کے ثبوت سے حقائق خارجیہ کا ثبوت
لازم نہیں آتا ویوجہ الالزام پھر انہوں نے توجیہہ الزام میں تکلف سے
کام لیا تاکہ نفی کے ثبوت سے کسی حقیقۃ خارجیہ کا ثبوت ہو جائے اور وہ تکلف
یوں کرتے ہیں بان النفی حکمٌ الخ کہ نفی ایک حکم ہے اور حکم تصدیق ہے اور
تصدیق از قبیلہ علم ہے اور علم ان اعراض میں سے ہے جو موجودہ فی الخارج
ہیں تو حقیقۃ خارجیہ کا ثبوت ہو گیا اور الزام تام ہوا یرد علیہ سے اس پر
اشکال وارد کر دیا کہ بہت سے متکلمین علم کو موجودات خارجیہ سے ہونا تسلیم
نہیں کرتے بلکہ امور ذہنیہ میں درج قرار دیتے ہیں کیونکہ علم ان کے نزدیک
ایک اضافت کا نام ہے جو امر ذہنی ہے اور اگر علم کا موجوداتِ خارجیہ میں
سے ہونا ثابت ہو تو یہ مسئلہ نظری ہے جو انظار دقیقہ سے ثابت ہے تو
اس کے ساتھ ان پر کیسے الزام دے سکتے ہیں جو اجلی بدیہیات کے منکر ہیں وہ
تمہارے اس نظری اور خفی مسئلہ کو کیسے تسلیم کریں گے بلکہ اس کو جملہ مخیلات
فاسدہ اور موہومات میں درج مانیں گے لایقال یعنی ان کا انکار اگر مقصور
ہو حقائق موجودات خارجیہ پر تو بھی یہ الزام ان پر تام ہے تکلف مذکور
کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس الزام کی تردید جو تحقق عدم تحقق میں ہے

یہ تحقق بمعنی الوجود ہے حاصل تردید یہ ہوگا کہ ان لم یتحقق نفی الاشیاء
یعنی ان لم یوجد فی الخارج نفی الاشیاء فتحقق الاشیاء وان تحقق النفی
ای ان وجدا لنفی فی الخارج فقد ثبت موجودٌ فی الخارج یعنی جب تردید
موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے میں ہے تو جونسی شق وہ اختیار کریں
اسی شق پر الزام تام ہے لانا نقول لیس ھھنا بمعناہ تو اس مذکور
کو رد کردیا کہ یہاں لفظ تحقق بمعنی الوجود الخارجی نہیں ہے ورنہ تو اس
صورت میں تردید کی شق اول صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مفہوم عبارت
یہ ہوگا کہ اگر نفی الاشیاء متحقق نہیں ہے تو ثبت الاشیاء تو یہ استلزام صحیح
نہیں کیونکہ نفی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وجود اشیاء فی الخارج لازم
نہیں آتا کیونکہ نفی الاشیاء ثابت فی نفسہ ہو جس کے ساتھ اشیاء معدوم
فی نفس الامر رہیں اور نفی خود معدوم فی الخارج ہو چونکہ یہ نفی فی نفسہ ثابت
ہے اور اشیاء اس کے ساتھ متصف ہیں تو ایسی صورت میں نفی کے عدم
الوجود فی الخارج سے وجود اشیاء تو لازم نہیں آتا بلکہ نفی ثابت فی نفسہ
کے ساتھ اشیاء متصف رہیں گی کیونکہ بعض متکلمین نفی اور عدم کو ثابت
فی نفسہ مانتے ہیں لیکن موجود فی الخارج نہیں مانتے انما یتم علی العنادیۃ
لا ادریہ پر اس کا تام نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ تو کسی قسم کے مقدمہ کے
ساتھ وہ دعوی جزم نہیں کرتے تو ایسے لوگوں کے ساتھ نزاع کیسے ہو سکتا
ہے اور کہا جاتا ہے کہ عندیہ دعوی کرتے ہیں جزم کا بعدم تقرر ہاجب وہ
ایک قسم کی مدعی ہیں تو ان پر بھی الزام ہو سکتا ہے حاصل یہ کہ جب وہ تقرر اشیاء
کی نفی کرتے ہیں تو ان کے نزدیک کوئی نسبۃ نفس الامر میں متحقق نہ ہوئی
کیونکہ نسبۃ بھی تو ایک شئ ہے تو اس وقت انہیں الزاماً کہا جا سکتا ہے کہ
اگر نسبۃ النفی فی نفسہا متحقق نہیں ہے تو نسبۃ الثبوت متحقق ہوگی کیونکہ

نفس الامران دونوں نسبتوں سے تو خالی نہیں ہو سکتا آخر ایک تو ثابت ہوگی۔ لہذا الزام تو ہو سکتا ہے تو عندیہ پر الزام کی عدم تمامیۃ متیقن نہیں ہے اس لئے محشی نے کہا واما علی العندیۃ ای عدم تمامہ علی العندیۃ ففیہ تأمل البتہ یہ وارد ہوگا کہ ان کے نزدیک اجتماع اور ارتفاع نقیضین محال فاسد ہے اس لئے وہ الزام سے بچاؤ کر سکتے ہیں [۳۱] وقال فی شرح المقاصد یہ ففیہ تأمل کی تائید ہے یعنی انہ تام علی العندیۃ واشارۃ الی ان بین کلامیہ تدافع شرح مقاصد میں شارح نے کہا کہ عندیہ اور عنادیہ کی کلام میں تناقض ہے کیونکہ وہ لوگ اثبات یا نفی کی حقیقت کے ساتھ معترف ہیں علی الخصوص جہاں وہ دعویٰ شبہ کرتے ہیں تو انہیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب اس میں شبہ ہو گیا لہذا یہ ثابت نہ ہوئی اور جب عنادیہ نے حقائق کا انکار کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ خیالات فاسدہ ہیں تو گویا نفی کے معترف ہوئے اور عندیہ نے جب ان کے تقرر اور ثبوت انکار کیا اور کہا کہ تابع للاعتقاد ہیں تو وہ بھی ایک قسم کے ثبوت کے مدعی ہو گئے لہذا ان پر الزام تمام ہو سکتا ہے۔ [۴]

قولہ قالوا الضروریات ہذا دلیل اللادریہ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ عیان یعنی مشاہدہ بالعین پر وثوق اور اعتماد نہیں کسی کے حس میں ایک شئ واحد ہے۔ دوسرے کے حس میں وہی شئ دو ہیں تو اب کس کے عیان پر اعتماد کریں یہی حال حس ذائقہ کا ہے کہ ایک ہی شئ ایک شخص کے ذائقہ میں میٹھی ہے اور دوسرے کے ذائقہ میں وہی شئ کڑوی ہے ان کے علاوہ اور بدیہیات میں اختلافات اور شبہات ہیں اس لئے یہ ناقابل اعتماد ہوئے اور نظریات فرع ہیں بدیہیات کی جب بدیہیات میں فساد ہے تو نظریات میں بطریق اولی فساد ہوگا۔ لہذا توقف اور شک متیقن ہوا غرضھم من ہذا التمسک یہ اس وہم کا دفع ہے کہ ان کا یہ تمسک دال ہے ان کی غرض کسی امر کا اثبات یا نفی ہے تو

ایک قسم کا جزم تو ہوا لہذا عنادیہ اور عندیہ کی طرح انکی کلام بھی تناقض ہوا تو محشی نے کہا کہ ان کا مقصد اثبات یا نفی نہیں ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ اسی وجہ سے شک اور شبہ حاصل ہوتا ہے کہ کوئی ایک جانب متیقن نہیں ہوسکتی قد یغلط کثیرا یہاں ایک شق کو غلط کہنا یہ بھی ایک دعویٰ ہے اور اس کے ساتھ دوسری جانب کی صحت کا دعویٰ ہو جائیگا یہ تو ان کے مذہب کے خلاف ہے تو محشی نے کہا کہ یہ لفظ غلط لوگوں کے زعم پر مبنی کر کے بول رہے ہیں ورنہ تو وہ نہ غلط کے قائل ہیں نہ صحیح کے ان قلت قد الداخلۃ یعنی قد جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو معنیٰ قلت کا دیتا ہے اور اس کے ساتھ لفظ کثیرا کا اطلاق اس قلت کے منافی ہے قلتُ کے ساتھ اس کا ایک جواب یہ دیا کہ لفظ قد بطور استعارہ اور مجاز کے تحقیق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو یہاں یہ قد برائے تحقیق ہے تقلیل نہیں ہے علاوہ ان کے ساتھ دوسرا جواب دیا کہ یہ قلت بنسبت دوسری جانب کے ہے جس کو لوگ صحیح کہتے ہیں تو قلت اضافی کثرۃ نفس الامری کے منافی نہیں کیونکہ غلط محسوس کرنے والے بنسبت صحیح محسوس کرنیوالے کے قلیل ہیں مگر فی حد ذاتہ کثیر التعداد ہیں قولہ لانتفاء اسباب الغلط فان قلت یعنی ہوسکتا ہے کہ غلطی عام کیلئے کوئی عام سبب ہو جس میں عوام الناس مبتلا ہوں پھر آپ کو کیسے یقین ہوگا کہ غلطی کے مطلق اسباب منتفی ہیں قلتُ سے جواب دیا کہ بداھۃ عقل جزم و یقین کرتی ہے کہ عسل میں حلاوۃ ہے مرارۃ و تلخی نہیں ہے یہ ہم الزام نہیں دے رہے بلکہ جواب مبنی بر تحقیق ہے یعنی نفس الامر میں حقیقۃ ایسے ہے کہ عسل میں حلاوۃ ہے اور بداھۃ عقل اس کی صحت کیلئے شاہد ہے حاصل یہ کہ لا ادریہ نے جو تمسک اختیار کیا تھا وہ یہ تھا کہ حس بعض مواد میں غلطی کرتی ہے جیسے احول اور صفراوی میں تو جب حس بعض مواد میں غلطی کرتی ہے تو ہوسکتا ہے کہ جمیع مواد

میں غلطی کرے لہٰذا یہ مفید علم ویقین نہیں ہوسکتی تو ہیئۃ استدلال یوں ہوئی ۔
"الحس قد یغلط فی بعض المواد متی کان الحس یغلط فی بعض المواد فیجوز ان یغلط فی جمیع المواد فینتج فالحس یجوز ان یغلط فی جمیع المواد فلھذ الایکون الحس مفید اللعلم والیقین" تو شارح علامہ نے اس قیاس کے کبریٰ کو

بھی متیٰ کان الحس الخ کو منع کیا بانّا لانسلم ان الحس اذا کان غالطا فی بعض المواد یلزم جواز غلطہ فی الجمیع کیونکہ بعض مواد میں غلطی اسباب جزئیہ مخصوصہ کی بنیاد پر ہے لہٰذا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ بعض مواد اخریٰ میں موجب جزم اور یقین ہو بسبب منتفی ہونے اسباب غلطی کے تو مستدل نے پھر سوال کردیا کہ جب بعض مواد میں غلطی ہو تو جائز ہے کہ جمیع مواد میں غلطی ہو بسبب عام کے یعنی غلطی کا کوئی سبب عام ہو جس کے اندر عوام الناس مبتلا ہوں تو کیسے یقین و جزم حاصل ہوسکتا ہے اسی سوال کو محشی نے لیا بقولہ فان قلت لعلّ ھھنا سببا عاما لغلط عام فاین الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلتُ کےساتھ اسی کا جواب دیا کہ سبب عام للغلط العام ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بداھۃ عقل جزم کرتی ہے کہ بعض مواد میں سبب غلطی منتفی ہے جیسے حلاوۃ عسل کا ادراک حاصل بالجزم العادی ہے جسکی طرف غلطی کے وہم کا شائبہ بھی منتطرق نہیں ہے باقی رہا صرف امکان عقلی غلطی کا تو یہ جزم عادی کے منافی نہیں ہے کیونکہ کلام مبنی علی التحقیق ہے الزام وغیرہ کی بات نہیں جس میں امکان عقلی کا سہارا لیتے رہیں یمکن ان یعبر عنہ شارح نے علم کی تعریف میں کہا صفۃٌ یتجلّی بھا المذکور لمن قامت بہ ای ینفتح ویظھر مایذکر ویمکن ان یعبر عنہ یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہو تو اس کیلئے قابل ذکر اور قابل تعبیر شئے واضح ہوجاتی ہے تو مذکور کا معنی کیا مایذکر و یمکن ان یعبر عنہ تو محشی نے کہا فیہ اشارۃ یعنی یعبر عنہ کے

لفظ سے ادھر اشارہ کیا کہ لفظ مذکور ذکر بالکسر سے ماخوذ ہے جو لسانی ذکر ہوتا ہے کیونکہ لفظ تعبیر عبارت سے ہے جو لسانی تعبیر سے حاصل ہوتی ہے ذکر بالضم سے ماخوذ نہیں ہے جو بالقلب ہوتا ہے بعض کا یہ خیال تھا کہ ذکر قلبی صرف یقین کو کہا جاتا ہے تو اس کا ذکر علم کی تعریف میں صحیح نہیں ہے کیونکہ علم تو یقین اور ظن وغیرہ کو شامل کرتے ہیں ذکر قلبی بمعنی یقین کے ظن کو شامل نہیں ہوگا تو محشی نے جواب دیا کہ وان صح ذکرہ یعنی چونکہ ذکر قلبی بھی علم کی طرح عام ہے جو ظن اور جہل وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ یہ امور قلب کے ساتھ متعلق ہیں محشی نے ذکر بالضم سے ماخوذ نہ ہونیکی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا حملاً للفظ یعنی چونکہ لفظ مذکورہ میں شائع اور متبادر یہی ہے کہ یہ لفظ بالعموم ذکر لسانی سے ماخوذ ہوتا ہے تو شائع و متبادر پر حمل کرتے ہوئے ذکر لسانی سے ماخوذ ہونے کی طرف اشارہ کیا یمکن ان یعبر عنہ کے ساتھ قولہ فیشمل ادراک الحواس شارح نے علم کی تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ تعریف ادراک حواس کو بھی شامل ہے یعنی ادراک احساسی بھی اس تعریف میں داخل ہے محشی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ ادراک حواس کو علم کہنا عرف اور لغتہ کے خلاف ہے کیونکہ بہائم میں بھی حواس خمسہ ہیں جن کے ساتھ ان کو علم احساسی ہوتا ہے حالانکہ بہائم عرف ولغتہ میں ذوو العلم نہیں ہیں بعض نے اس کا جواب دیا کہ بہائم کو علم احساسی حاصل ہے البتہ بہائم سے علم غیر احساسی منتفی ہے بعض نے جواب دیا کہ مراد ہے ادراک العقل بالحواس کیونکہ مدرک حقیقتاً عقل ہے اور حواس تو صرف الات اور ذرائع ہیں نہ کہ خود مدرک یہ ادراک بہائم میں نہیں ہے. شارح نے علم کو اس تعریف میں تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ تعریف ہر قسم کے ادراک کو شامل ہے خواہ ادراک حواس ہو یا ادراک عقل خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات یا یقینیہ یا غیر یقینیہ ہوں بخلاف اس

تعریف کے جو علم کی تعریف صفۃ توجب التمییز لا یحتمل النقیض کے ساتھ کی جاتی ہے یہ ایسی تعریف ہے جو تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ غیر یقینیہ میں احتمال نقیض موجود ہوتا ہے قولہ لا یحتمل النقیض ای نقیض التمییز کما ھو الظاھر یعنی علم ایک ایسی صفۃ ہے جو موصوف کے ساتھ یعنی نفس کے ساتھ قائم ہو کر موجب ہوتی ہے تمیز شئ کی جس کے اندر نقیض تمیز کا احتمال نہیں ہوتا تو نقیض سے مراد نقیض تمیز ہے اور احتمال جو لا یحتمل میں مذکور ہے یہ صفۃ ہے متعلق تمیز کی یعنی وہ صفۃ جس شئ کو ممیز کریگی وہ ہوا اس کا متعلق حاصل یہ ہوا کہ یہ متعلق نقیض تمیز کا احتمال نہ رکھے لیکن ظاہر عبارۃ میں تمییز کی صفۃ بنادی گئی ہے مجازاً کیونکہ تمییز الشئ میں تمیز متعلِق (بالکسر) ہے اور الشئ متعلَق (بالفتح) ہے تو یہ لا یحتمل حقیقتاً تو صفۃ متعلَق (بالفتح) کی تھی مجازاً ظاہری طور پر صفۃ متعلِق (بالکسر) کی بنادی گئی ہے وصف المتعلِق (بالکسر) بصفۃ المتعلَق (بالفتح) کردی گئی۔ ثم التمییز فی التصور الصورۃ یعنی علم تصوری میں وہ صفۃ علمیہ جس تمیز کی موجب ہے وہ صورۃ ہے اور متعلَق اس کا ماہیۃ ہے جیسے ماہیۃ انسان کا علم ایک ایسی صفۃ ہے جو اس صورۃ کی موجب ہوگی للنفس جس کے ساتھ انسان کو تمییز عن الاغیار حاصل ہوگی اور یہ ماہیۃ انسانیہ اس صورت حاصلہ کی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی جو اس کیلئے موجب تمیز ہو سکے وفی التصدیق الاثبات والنفی یعنی علم تصدیقی میں جو تمییز ہوگی وہ ہے اثبات احد الطرفین لآخر او نفی احد الطرفین عن الآخر اور ان کا متعلَق طرفین ہیں مثلاً العالم حادثٌ کا جب علم حاصل ہوگا تو موجب ہوگا اثباتِ حادث کا للعالم یہ ایسا اثبات ہے کہ یہ طرفین اس کی نقیض یعنی نفی کا احتمال نہ رکھیں یا العالم لیس بقدیم کا جو علم حاصل ہوگا وہ موجب ہوگا نفی قدیم کا عن العالم ایسی نفی کہ طرفین اس کے اثبات کا احتمال نہیں رکھیں گے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ یہ علم مستند الی الحس

ہوتا ہے یا الی البداھۃ اوالعادۃ اس لئے اس کے اندر احتمال نقیض ختم ہو جاتا ہے
تو متکلمین کے نزدیک علم صفۃ موجبہ کا نام ہوا اور نفس صورۃ اور اثبات ونفی
کا نام نہ ہوا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک علم ایک
صفۃ قائمہ بالنفس کا نام ہے جو اس قسم کی تمیز کا موجب ہے البتہ فلاسفہ
کے نزدیک صورت وغیرہ کا نام ہے والعلم بھذا المعنی یعنی علم اس معنی توجب
تمیزاً لایحتمل النقیض اگر حکم سے خالی ہو تو تصور ہے ورنہ تصدیق بناءً علی
عدم التقیید بالمعانی شارح نے علم کی تعریف کو عام کرتے ہوئے کہا کہ یہ تعریف
صفۃٌ توجبُ تمیزاً الخ یہ ادراک حواس کو بھی شامل ہے بناءً علی عدم التقیید بالمعانی
یعنی اس تعریف میں چونکہ معانی کی تقیید نہیں ہے یعنی یوں نہیں کہا صفۃٌ
توجبُ تمیزاً بین المعانی اس لئے یہ ادراک اعیان جو بالحواس ہوتا ہے اس کو
شامل ہوگی اگر معانی کی قید کیجاتی تو پھر تعریف علم ادراک حواس کو شامل نہ ہوتی
کیونکہ ادراک حواس کے ساتھ تمییز بین الاعیان ہوتی ہے نہ بین المعانی کیونکہ
معانی کا اطلاق مالیست من الاعیان المحسوسۃ بالحس الظاہری پر ہوتا ہے۔
فیخرج الاحساسات عن المعانی درحقیقت اس میں اختلاف ہے کہ ادراک
حواس قسم علم ہے یا نہیں شیخ اشعریؒ اور ان کے متابعین اس کے قائل
ہیں کہ یہ قسم علم ہے اس لئے وہ تقیید بالمعانی نہیں کرتے اور جو اس کو علم
نہیں مانتے وہ بالمعانی کی قید کرتے ہیں تاکہ احساسات خارج از علم ہو جائیں
پھر جو لوگ حواس باطنہ حس مشترک اور قوۃ وہمیہ کو نہیں مانتے اور جزئیات
معنویہ کا مدرک نفس کو مانتے ہیں تو وہ معانی کی قید بالکلیہ کے ساتھ نہیں کرتے
بلکہ نفس کو مدرک کلیات وجزئیات مانتے ہیں اور جو حواس باطنہ کے
قائل ہیں وہ معانی جزئیہ کا مدرک نفس کو نہیں مانتے تو وہ معانی کے ساتھ کلیہ کی
قید کرتے ہیں تاکہ مدرکات وہمیہ علم سے خارج ہو جائیں کیونکہ اسے وہ تخییل

بالوہم کہتے ہیں علم میں درج نہیں کرتے لہٰذا علم کی تعریف میں یہ کہیں گے کہ صفۃ
توجب تمیزاً بین المعانی الکلیہ اور پہلا فریق کلیہ کی قید نہیں لگائے گا لکن یرد علیہم
یعنی ان حضرات پر جو معانی کی قید کرتے ہیں ان پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انہوں
نے تصریح کی ہے کہ جزئیات عینیہ محسوسہ کا ادراک جیسے احساساً ہوتا ہے ایسے
علماً بھی ہوتا ہے جیسے زید کا ادراک قبل رؤیتہ یعنی آپ زید کا ادراک بجمیع العوارض
اللاحقہ کے ساتھ بغیر حضور مادتہ کریں کہ عما عداہ سے ممتاز ہو جائے یہ ادراک جزئی
علماً ہے احساساً نہیں ہے اور پھر احساساً بھی ہوتا ہے عند حضور مادتہ المخصوصۃ
تو پہلی صورت میں ادراک علماً ہے لیکن یہ تمییز بین المعانی نہیں ہے بلکہ بین الاعیان
ہے تو یہ ادراک علماً ہے لیکن تعریف تمیز بین المعانی والی اسے شامل نہیں ہے
لہٰذا اس تعریف کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان جزئیات کا علم حاصل نہ ہو وغایۃ
ما یتکلف فی الجواب حاصل جواب یہ کہ جزئی مخصوص مثلاً زید اذا اُخذ علی وجہ
جزئی یعنی اس وقت جب وہ اپنے مادہ مخصوصہ اور جسم مشخص کے ساتھ حاضر عند الحس
ہو تو یہ ادراک اعیان ہے یہ ادراک علماً نہیں لہٰذا تعریف علم سے یہ صورۃ خارج
ہو جائیگی اور جب اسے علی وجہ کلی ادراک کیا جائے تو اس وقت وہ اعیان سے
نہیں ہے بلکہ معانی سے ہے خلاصہ یہ کہ جب اس کا ادراک قبل الرویۃ ہے
تو اس وقت جتنا بھی اس کے عوارضات لاحقہ کے ساتھ ادراک کریں اس وقت اس
کے عوارضات کلیہ آئیں گے جن کا عقل کے نزدیک اشتراک بین الکثیرین جائز
ہے اگرچہ خارج میں یہ منحصر فی فردٍ واحدٍ ہے لیکن عند العقل تو یہ ادراک امور کلیہ
سے ہے تو یہ تمییز بین المعانی ہوگی اور یہ ادراک از قبیلہ عالم ہے ھذا ای خذ
ھذا والا مر فی ادراکہ بعد الغیبۃ یعنی زید کا ادراک عند حضورہ حساً
تو یہ ادراک احساسی ہے اس کے جمیع عوارضات مشخصہ مخصوصہ نفس میں مرتسم
ہوں گے اس کے بعد وہ غائب عن الحس ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کا ادراک

احساسی ختم ہو چکا ہے اور اس وقت اس کا ادراک علی وجہٖ جزئی ہوگا جس کا اشتراک بین الکثیرین نہیں ہو سکتا تو یہ امر مشکل ہوگا ان حضرات پر جو تقیید بالمعانی کرتے ہیں کہ اس ادراک کو نہ وہ احساساً کہہ سکتے ہیں اور نہ علماً کیونکہ یہ ادراک عین محسوس کا علی وجہ جزئی ہے کیونکہ ادراک شخصیات ہے جن کے ساتھ خصوصیۃ محل بھی ملحوظ ہے الّا یہ کہ آپ بعد الغیبۃ اس ادراک کو ایک تخیل کہیں اور علم نہ کہیں تو اور بات ہے بناءً علی انہما لا نقائض لہا شارح نے تعریف مذکور تصورات کو شامل کردی اور اس کی بنا اس پر رکھی کہ لا نقائض لہا ظاہر معنی اس کا یہ ہے لا نقائض للتصورات یعنی چونکہ تصورات کے نقائض نہیں ہوا کرتے لہٰذا احتمال نقیض بھی نہ ہوا جب نقائض نہیں ہیں تو احتمال نقیض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا تصورات اس تعریف علم میں درج ہوں گے سائل نے سوال کردیا کہ یہ بنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعریف علم میں تو نقائض تمییز مراد ہیں نہ کہ نقائض صفۃ علمیہ چونکہ تصور علم ہے تو یہ حسب تعریف مذا صفۃ موجبہ للتمییز ہوگا آپ نے اس کے دخول کی بناء اس پر رکھی ہے کہ تصورات کے نقائض نہیں یہ تو صفۃ موجبہ کے نقائض نہ ہوئے اگر نقائض تمییز نہ ہوتے تو پھر ان کا ادخال صحیح ہوتا بناء مذکور تو صحیح نہیں ہے اس لئے بعض حضرات لا یحتمل النقیض ہیں۔ نقیض صفۃ موجبہ للتمییز مراد لی ہے تو جب تصورات کے نقائض نہ ہوئے تو صفۃ موجبہ کے نقائض نہ ہوئے لہٰذا احتمال نقیض بھی نہ ہو اسی طرف محشی نے اشارہ کیا کہ من ههنا قیل المراد بالنقیض نقیض الصفۃ لیکن محشی کے نزدیک یہ جواب مرجوح ہے اس لئے لا نقائض لہا کا معنی لا نقائض للتصورات نہیں کیا بلکہ تقدیر مضاف کرکے لا نقائض تمییز ہا ای لتمییز التصورات کیا اور تصورات جس تمییز کے موجب تھے وہ صورۃ تھی اب کسی ماہیۃ کا تصور موجب ہوگا اس کی صورۃ کا جو کہ تمییز ہے اور ماہیۃ متصورہ اس صورۃ کی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی جو اس کے لئے تمییز کا کام دیوے اور اس معنی کے لحاظ

سے بناء مذکور صحیح ہوگی اب وہ سوال مذکور وارد نہیں ہوگا وقد یجاب یہ ایک اور
جواب ہے اسی معنی پر کہ نقائض تصورات نہیں ہیں خلاصہ اس کا یہ ہے کہ عدمُ نقیض
التمییز فرع اور تابع ہے عدم نقیض التصور کا چونکہ نقیض تصور نہیں ہے تو اس
پر متفرع ہوگا کہ نقیض تمییز بھی نہیں ہے کیونکہ جب اصل کی نقیض نہ ہوگی تو فرع کی نقیض بھی نہیں
ہوگی اور نہ احتمال نقیض ہوگا لہٰذا بنا مذکور صحیح ہے لکن لا یخفی سے اس کو رد کر دیا کہ
دعویٰ فرعیۃ ثابت نہیں ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں دیکھئے کہ نفس تصدیق
کی نقیض نہیں لیکن اس کی تمییز یعنی اثبات نفی کی نقیض ہے جب اصل کی
نقیض نہیں تو پھر تمییز جو اس کی فرع کہی جاتی ہے اس کی نقیض نہ ہوتی تو معلوم
ہوا کہ فرعیۃ وغیرہ کا کوئی ثبوت نہیں ہے بلکہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے فان
قلتَ - یہ اس بناء مذکور پر ایک اور اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ
ہر متصور اپنی صورۃ حاصلہ کے غیر کا احتمال ہی نہیں رکھتا اگرچہ تسلیم کر لیا جائے
کہ تصورات کے نقائض ہیں تو تب بھی تصورات داخل فی العلم ہو جاتے ہیں کیونکہ
تصورات میں تمییز کا مصداق صورۃ حاصلہ ہے چونکہ ہر متصور اپنی صورۃ حاصلہ کے
غیر کا احتمال نہیں رکھتا تو نقیض تمییز کا احتمال نہ ہوا اس لئے بناء مذکور کی ضرورت
نہیں تو محشی نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ تصور بالکنہ میں آپ کی بات صحیح ہے
کہ متصور بالکنہ اپنی صورۃ حاصلہ کے غیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن متصور بالوجہ
میں صحیح نہیں کیونکہ انسان جو لا ضاحک بالفعل سے متصور ہو سکتا ہے وہ
ضاحک بالفعل سے جو لا ضاحک بالفعل کی نقیض ہے اس سے بھی متصور
ہو سکتا ہے لہٰذا احتمال نقیض تو موجود ہو گیا تدلا ان بناء الشئ یہ اس کا
دوسرا جواب ہے کہ ایک شئ کا ایک شئ پر فی الواقع مبنی ہونا دوسرے مبنیٰ کے
منافی نہیں ہے لہٰذا وہ مبنیٰ بھی صحیح ہے جو شارح نے بیان کیا ہے اور آپ کا
مبنیٰ بھی صحیح تو دو مبنیٰ ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے قولہ علی ما زعموا

شارح نے لا نقائض للتصورات کے ساتھ علی ما زعموا کا جو اضافہ کیا ہے۔

فیہ تضعیف قولھم یعنی ان کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ ہے لانہ یبطل کثیرا من قواعد المنطق یعنی اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تصورات کے نقائض نہیں ہے تو منطق کے بہت سے قواعد باطل ہو جاتے ہیں مثلاً یہ ان کا قاعدہ کہ[۲۵] نقیضا المتساو یین متساویان کیونکہ دو کلیاں جو آپس میں متساوی ہیں یہ مفہوم مفرد اور تصور ہیں نہ کہ تصدیق مثلاً انسان اور ناطق یہ دونوں از قبیلہ تصورات ہیں اور متساوی ہیں اب ان کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق یہ آپس میں متساوی ہونگی تو یہ مفہوم تصوری کی نقیض ہے تو تصورات کے نقائض ہو گئے وعکس النقیض یعنی اسی طرح عکس نقیض کا جو ضابطہ ہے کہ جعل نقیض الموضوع محمولاً و بالعکس تو موضوع اور محمول مفہوم مفرد از قبیلہ تصورات ہیں انکی نقیضین ثابت ہو رہی ہیں تو لا نقائض للتصورات صحیح نہ ہوا[۲۵] والتحقیق انہ ان فسر النقیضان بالمتمانعین لذاتیھما یعنی اگر نقیضان کی تفسیر متمانعین لذاتیھما کے ساتھ کریں یعنی ایسے دو امر کہ ایک کا تحقق فی نفس الامر لذاتہ دوسرے امر کے انتفائی نفس الامر کا تقاضا کرے یعنی ایک کا صدق اور تحقق فی نفس الامر دوسرے کے عدم تحقق فی نفس الامر کا متقضی ہو۔ اور بالعکس تو پھر تصورات کے نقائض نہیں ہیں کیونکہ ایک صورۃ حاصلہ کا تحقق دوسری صورۃ کے انتفأ کا تقاضا نہیں کرتا تو صورۃ انسان بھی متحقق فی نفس الامر ہے اور لا انسان کی صورۃ میں بھی متحقق ہے ان دونوں میں کوئی تمانع اور تدافع نہیں ہے۔ ہاں جب ان صورتوں کی نسبۃ کسی ایک شئی کی طرف کر دیں اور کہیں ہذا انسان وہذا لیس بانسان تو اب یہ نقیضین ہیں ایک کا تحقق فی نفس الامر دوسرے کے انتفاء کو تقاضا کرتا ہے لیکن اب تو یہ دونوں قضایا ہیں جن میں نسبۃ معتبر ہو چکی ہے۔ نہ کہ مفردین متصورین بہر حال اس معنی کے لحاظ سے تصور کی نقیض نہیں ہے۔

وان فسرا بالمتنافیین لذاتیھما یعنی ایسے دو امر کہ ان میں ہر ایک لذاتہ دوسرے کا نافی ہو خواہ یہ تمانع فی التحقق والانتفاء فی نفس الامر ہو جیسے قضایا میں ہوتا ہے یا محض تباعد فی المفہوم ہو یعنی ایک کو جب دوسرے کی طرف قیاس و لحاظ کیا جائے تو اشدُّ بُعداً ہو بنسبت ماسواہ کے تو اس وقت میں تصور کی نقیض ہوگی کیونکہ انسان اور لا انسان کے مابین انتہائی تباعد ہے انسان سے جتنا لا انسان کو تباعد ہے اتنا تباعد کسی اور کو نہیں ہے تو اس لحاظ سے یہ نقیض ہیں و من ھھنا قیل نقیض کل شیءٍ رفعہ یعنی چونکہ نقیضین کی تعریف بالمتنافیین المتباعدین کی جاتی ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے نقیض کل شیءٍ رفعہ خواہ رفع فی نفسہ ہی ہو سید السند نے شرح مطالع میں لکھا ہے کہ جب مفہوم کا اعتبار فی نفسہ کریں تو اس کی نقیض نہیں ہو سکتی الّا یہ کہ اس کے ساتھ کلمہ نفی کا ضم کر دیں جیسے انسان کے ساتھ کلمہ لا ضم کر کے لا انسان کر دیں تو یہ ایک ایسا مفہوم پیدا ہو گیا ہے جو انسان سے غایۃ بُعد رکھتا ہے تو یہ رفع الانسان فی نفسہ ہوا اس کو نقیض کہتے ہیں لیکن یہ نقیض عدولی ہے اگر کسی مفہوم کا صدق کسی شئ پر اعتبار کریں اور آپ کہیں ہٰذا انسان تو اس اعتبار سے اس کی نقیض ہوگی سلبُ صدقہ عنہ یعنی جس پر آپ نے اس کا صدق اعتبار کیا اس صدق کا اس سے رفع کر لیں اور کہیں ہٰذا لا انسان او لیس بانسانٍ تو یہ اس کی نقیض ہوگی یعنی رفعہ عن غیرہ یہ نقیض بمعنی السلب ہوگی پہلی بمعنی العدول ہے اس سے معلوم ہوا کہ نقیض کے دو معنی ہیں ایک بمعنی العدول دوسرا بمعنی السلب تو تصورات میں نقیض کے دونوں معنی یعنی رفعہ فی نفسہ اور رفعہ عن شئٍ متحقق ہیں اور تصدیقات میں صرف قسم اوّل ہوگا کیونکہ صدق اور حمل تصدیقات کا کسی شئ پر نہیں ہو سکتا اور نقیض کل شئ رفعہ سے مراد عام ہوگا خواہ

رفعہ فی نفسہ ہو یا رفعہ عن شئ ءٍ ہو اگر ایک شئ معتبر فی نفسہ ہے تو اس کی نقیض رفعہ فی نفسہ ہوگی اگر اس کا صدق علیٰ شئ ءٍ معتبر ہو تو اس کی نقیض رفعہ عن ذلک الشئ ہوگی والا شھر ھو الاول یہلا معنی المتمانعین لذاتیھما زیادہ مشہور ہے تو اس لحاظ سے تصورات کے نقائض نہیں ہونگے تو منطقیوں کا قول نقیضا المتساویین متساویان محمول علی المجاز ہوگا باعتبار اس کے کہ اگر ان کے درمیان نسبۃ کا اعتبار کر لیا جائے تو ان کے درمیان تمانع اور تدافع حاصل ہو جائیگا اس لئے تناقض کی تعریف اختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی لذاتہ صدق احدھما کذب الاُخریٰ کی جاتی ہے تو یہ بہر حال نسبۃ بین الامرین اعتبار کر لینے کے بعد ہی ہوگا وایضا یلزم منہ اس کا عطف یبطل کثیراً پر ہے اور یہ دوسری وجہ ہے ان کے قول لانقائض للتصورات کے ضعیف ہونیکی حاصل اس کا یہ ہے کہ جب تصورات کے نقائض نہ ہوئے تو جمیع تصورات علم کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے باعتبار اس کے کہ جمیع تصورات پر علم کا صدق نہیں ہو سکتا کیونکہ علم میں مطابقۃ شرط ہے حالانکہ بعض تصورات ایسے ہیں کہ وہ نفس الامر میں مطابقۃ نہیں رکھتے تو علم کی تعریف مانع نہیں رہیگی جیسے ہم نے ایک حجر دور سے دیکھا

اور اس سے ہمارے ذہن میں صورۃ انسان حاصل ہوئی اور ہم نے اسے انسان ہی سمجھا تو اب یہ ایسا تصور ہے جو نفس الامر کے ساتھ مطابقۃ نہیں رکھتا علم کی تعریف بنا برلانقائض للتصورات صادق آرہی ہے تو یہ تعریف مانع نہ رہی واجیب عن ھذا بان تلک الصورۃ

حاصل جواب یہ ہے کہ یہ صورۃ انسانیہ جو اس حجر مرئی سے حاصل ہوئی یہ انسان کا علم تصوری ہے اور انسان کے ملاحظہ کرنے کیلئے آلہ و ذریعہ ہے تو یہ صورۃ انسانیہ انسان کے مطابق ہے کیونکہ انسان کی صورۃ فی الواقع اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور اس میں کوئی خطا نہیں ہے کیونکہ صورۃ انسانیہ بہر حال انسان کے ساتھ

نفس الامر میں مطابقت رکھتی ہے لہٰذا اس صورۃ حاصلہ پر تعریف علم کا صادق آنا درست ہے کیونکہ یہ فرد علم ہے اور مطابقۃ موجود ہے لہٰذا منعیت کا نقض صحیح نہیں ہے ہذا ہو المشہور بین الجمہور یرد علیہ انہ فرق بین العلم بالوجہ یعنی علم بالوجہ اور علم بالشئ من ذلک الوجہ میں فرق ہے علم بالوجہ کا معنی یہ ہے کہ ذہن میں ایک صورۃ حاصل ہو کر اسی وجہ کو معلوم کرنیکا ذریعہ بنے تو وجہ خود معلوم ہوگا اور صورۃ حاصلہ اس وجہ کا علم جیسے یہاں انسان کی صورۃ حاصل ہو کر خود انسان کے معلوم ہونیکا ذریعہ بن رہی ہے۔ اور علم بالشئ من ذلک الوجہ کا معنی یہ ہے کہ جو صورۃ ذہن میں حاصل ہو وہ اس شئ کیلئے ذریعہ علم بنے جس سے یہ صورۃ حاصل ہوئی جیسے یہاں حجر مرئی سے صورۃ انسانیہ حاصل ہو کر اس حجر کے معلوم ہونیکا ذریعہ بن رہی ہے تو صورۃ حاصلہ علم ہوگا اور حجر مرئی معلوم ہوگا تو اس صورت میں صورۃ حاصلہ مطابق لذلک المرئی نہیں ہے تو علم الشئ من ذلک الوجہ مطابقۃ حاصل نہیں ہے اور علم میں مقصود یہی مطابقۃ ہے اگرچہ علم بالوجہ کی صورۃ میں مطابقۃ حاصل تھی لیکن علم میں یہ مطابقۃ مقصود نہیں ہے فالمتصور فی المثال المذکور ہو الشبح المرئی والصورۃ الذہنیۃ یعنی وہ صورۃ ذہنیہ انسانیہ جو ہمارے ذہن میں حاصل ہوئی ہے یہ آلہ اور ذریعہ بن رہی ہے اس حجر مرئی کے جاننے کیلئے تو اس میں مطابقۃ موجود نہیں ہے اور علم کے اندر اسی مطابقۃ کا ہونا ضروری ہے جو حاصل نہیں ہے۔ فتدبر فانہ دقیق۔ ماتن نے کہا اسباب العلم للخلق شارح نے خلق بمعنی مخلوق کیا یعنی ملک و انس و جن اور خالق سے احتراز کیا۔ اور کہا فانہ لذاتہ محشی نے تشریح کی ای ذاتہ کافٍ یعنی خود ذات الٰہ حصول علم میں خود کافی ہے یعنی تعلق علم بالمعلومات میں بھی اس کی ذات وحدہ لاشریک لہ کافی ہے بلا حاجۃٍ الی شیءٍ یعنی کسی سبب کی ضرورت نہیں ہے جو

مفضی الی العلم و تعلقہ بالمعلومات ہو اگرچہ صفۃ علمیہ جو زائد علی الذات ہے اس کا واسطہ ضرور ہوتا ہے کسی اور سبب مفضی الی العلم کا نہیں ہوتا اور یہ علم ذاتی ہے سببی نہیں ہے ذات الہ اللہ الصمد ہے جو کسی شئ کی طرف اسے احتیاج نہیں ہے قلنا ھذا علی عادۃ ماتن نے کہا اسباب العلم للخلق ثلثۃ" الحواس السلیمہ والخبر الصادق والعقل اس پر شارح نے استقرائی دلیل پیش کی اس کے بعد ایک اعتراض نقل کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب علم سے کیا مراد ہے اگر سبب مؤثر مراد ہے تو سبب مؤثر فی العلوم کلہا صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی خلق وایجاد کے ساتھ ہیں اگر سبب ظاہر مراد ہے جیسے نار للاحراق تو پھر وہ صرف عقل ہے حواس و اخبار صرف آلات اور طرق ادراک ہیں اگر سبب مفضی فی الجملہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ بطریق جری العادۃ ان اسباب کے ساتھ ہمارے اندر علم پیدا فرما دیتا ہے تو پھر وہ ثلثۃ میں منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ وجدان۔ حدس۔ تجربہ اور نظر عقل وغیرہ بھی ہیں تو شارح نے اس کا جواب دیا قلنا ہذا علی عادۃ المشائخ تو محشی نے کہا حاصلہ اختیار الشق الاخیر یعنی سبب مفضی فی الجملہ والی شق اختیار کرکے وجہ حصر بیان کی ہے عن تدقیقات الفلاسفۃ فیما لا یفتقر الیہ یعنی جن تدقیقات کی ضرورت اور حاجت نہیں ہوتی فلاسفہ کی ایسی تدقیقات سے مشائخ اعراض کرتے ہیں کیونکہ فلاسفہ کی عادت ہے کہ وہ تضییع اوقات کرتے ہیں ایسے امور میں جو نافع بھی نہیں ہوتے اور نہ لائق اعتناء اور نہ مقصود بالذات ہوتے ہیں البتہ جہاں ضرورت و احتیاج ہو وہاں مشائخ تدقیقات و تحقیقات سے کام لیتے ہیں جیسے مسائل شرعیہ جن پر سعادۃ دنیویہ و اخرویہ موقوف ہے۔ لما وجد وا بعض الادراکات یعنی حس چونکہ سبب ظاہری اور عام تھا اس لئے مستحق تھی کہ اسے علم انسانی کے اسباب میں ایک سبب کے طور پر شمار کیا جاوے

الانسانی کی قید کے ساتھ اشارہ کیا کہ حواس بہائم سبب علم نہیں ہیں فلا یتم دلائلها
یعنی حواس ظاہرہ کے علاوہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک قوۃ وہمیہ وخیالیہ وغیرہ جن کا فلاسفہ اثبات
کرتے ہیں ان کے دلائل تامہ نہیں ہیں وہ اس امر پر مبنی ہیں کہ نفس ناطقہ جزئیات مادیہ کا ادراک
بالذات اور براہ راست نہیں کر سکتا اور واحد شئی اثرین اثنین کا مبدأ نہیں
ہو سکتی والکل باطلٌ فی الاسلام لہٰذا مشائخ ان کے اثبات کے قائل نہیں ہیں
کیونکہ ان کے نزدیک تمام اشیاء کا مدرک صرف نفس ناطقہ ہے اور صور کلیہ
اور جزئیہ سب نفس ناطقہ میں مرتسم ہوتی ہیں اور حواس اس ارتسام کے طرق
اور ذرائع ہیں جب تک آنکھ نہ کھولی جائے تو مرئی کی صورۃ مرتسم نہیں ہو
سکتی لہٰذا اس کی ضرورت نہیں ہے کہ ہر قسم کے ادراک کیلئے الگ الگ مدرک
ہو جیسے فلاسفہ قائل ہیں کہ کلیات کا مدرک نفس ناطقہ ہے اور جزئیات مادیہ
کا حس مشترک اور جزئیات غیر مادیہ کا مدرک وہم ہے پھر حس مشترک کا خزانہ
قوۃ خیالیہ ہے اور وہم کا قوۃ حافظہ اور اسی طرح ایک قوۃ متصرفہ ہے ان کا
اثبات اسی پر موقوف ہے کہ "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" تو صرف نفس ناطقہ ہے جو
قوۃ واحدہ مجردہ ہے ان امور کثیرہ کیلئے کافی نہیں ہو سکتا اور مشائخ ان
کی اس قسم کی تدقیقات کے قائل نہیں ہیں تتلاقیان قوۃ باصرہ کے لئے
دو عصبے مجوف، مقدم دماغ سے محل شامہ کے نیچے سے نکلتے ہیں اور پھر ان کے
درمیان تلاقی ہو جاتی ہے اور جوف ایک ہو جاتا ہے اسے مجمع النور کہتے ہیں اور صورۃ
مبصر اسی میں مرتسم ہوتی ہے اور دائیں جانب والا عصبہ دایاں آنکھ کی طرف اور
بائیں جانب والا عصبہ بایاں آنکھ کی طرف بعد التلاقی مڑ جاتے ہیں لا تتقاطعان
علی ھیئۃ الصلیب یعنی تقاطع نہیں کرتے کہ تقاطع کرکے دائیں جانب والا
عصبہ بایاں آنکھ کی طرف اور بائیں جانب والا دایاں آنکھ کی طرف نافذ
ہو جائے یوں نہیں ہے یہ ایسا ہوتا ہے جیسے دو حرف دال کے محدب

ملا دیئے جائیں پھر ہر ایک اپنی ہی طرف مڑ جائے (۷۰) قولہ والحرکات لا یقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ حرکت اعراض نسبیہ میں سے ہے کیونکہ یہ ایک ایسی ہیئۃ ہے کہ جسم کو عارض ہوتی ہے بالنسبۃ الی المکان والآئین کیونکہ حرکۃ کی تعریف ہے کونان فی مکانین فی آنین اور اعراض نسبیہ امور اعتباریہ ہوتے ہیں جن کا تحقق فی الخارج نہیں ہے تو پھر یہ مبصرات میں کیسے داخل ہو سکتی ہے لہٰذا یہ مدرک بالحس نہیں ہو سکتی لانا نقول سے اس کا جواب دیا کہ حرکۃ بالاتفاق موجودات خارجیہ میں سے ہے ولزوم النسبۃ یعنی نسبۃ اور اضافۃ الی المکانین والآئین کا لزوم اس کے مدرک بالحس ہونیکے منافی نہیں ہے کیونکہ امور محسوسہ کا اتصاف بالامور العدمیہ جائز ہے جیسے ذات اعمیٰ متصف بالعمی یعنی بعدم البصر ہے لیکن اس کے باوجود اعمیٰ محسوس بالبصر ہے اور ادراک عمی ہوتا ہے وما یقال یعنی حرکۃ کو محسوسات میں درج کرنیکی یہ توجیہ کی جاتی ہے تاکہ اعتراض مذکور دفع ہو جائے ان الحس اذا شاہد یعنی جب حس ایک جسم کا مشاہدہ دو مکانوں میں دو آنوں میں کرتی ہے تو اس سے عقل اس کے کونین کا ادراک کر لیتا ہے اور یہی حرکۃ ہے جو جسم کے مشاہدہ فی المکانین سے حاصل ہوئی تو حرکۃ مشاہدًا ور محسوس ہو جائیگی واللمس لا یدرکہ ان پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ پھر حرکۃ ملموسات میں بھی درج ہو کیونکہ لمس جسم سے ادراک حرکۃ ہو سکتا ہے جو جسم متحرک کو آنکھ بند کر کے لمس کرے تو ادراک حرکۃ ہو جائیگا تو پھر حرکۃ ملموسات میں سے بھی ہو جیسے مبصرات میں داخل کی گئی حالانکہ حرکۃ ملموسات میں سے کوئی نہیں کہتا اس کا جواب دیا کہ قوۃ لامسہ فی مکانین کا ادراک نہیں کر سکتی ورنہ تو اس کی کیفیۃ تمکن کے بیان کرنے پہ قدرت حاصل ہوتی (۳۸) بل یدرک وصول الجسم الی اللمس محشی نے اس توجیہ کو رد کرتے ہوئے کہا فلیس لبشیء کیونکہ ایک شئی کا ادراک اور علم بواسطہ احساس آخر اس کو محسوس نہیں

بنا دیتا ورنہ تو لازم آئیگا کہ عمیٰ جو خالص نفی اور عدم ہے محسوس ہو کیونکہ شکل اعمیٰ
کے احساس سے ادراک عمیٰ ہوتا ہے حالانکہ عمیٰ کو محسوسات میں کوئی داخل نہیں کرتا

قولہ لا یدرک بھا ما یدرک الخ اشارۃٌ یعنی اس طرف اشارہ ہے کہ عبارۃ
متن میں بکلحاسۃٍ کی جار مجرور اپنے متعلق توقف پر مقدم کرنا برائے حصر و
اختصاص ہے لان تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر فان الخبر کلام
شارح نے خبر کی تعریف ایسی کلام کہ اس کی نسبۃ کے لئے ایسا خارج ہو جس
کے ساتھ یہ نسبۃ کلامی مطابق ہو یا غیر مطابق تو پہلی صورت صدق دوسری
کذب کی ہوگی سائل نے سوال کردیا کہ کلام مستعمل فی الانام کا معنی ما
یُتَکَلَّم بہ ہے تو اس لحاظ سے مرکب توصیفی پر تعریف خبر صادق آجاتی
ہے کیونکہ زید الفاضل اس معنی مذکور کے لحاظ سے کلام ہے اور اس میں
جو نسبۃ ہے اس کیلئے خارج بھی موجود ہے جس کے ساتھ اس کی مطابقۃ
یا عدم مطابقۃ بھی ہوسکتی ہے کیونکہ زید اگر نفس الامر میں فاضل ہے تو یہ اس
کے مطابق ہے اگر فاضل نہیں ہے تو لا تطابقہ ہوا تو یہ خبر محتمل صدق و
کذب ہے حالانکہ یہ خبر نہیں ہے تو محشی نے اسی اعتراض کو دفع کرتے
ہوئے کہا ای مرکب تام یعنی کلام سے مراد مرکب تام ہے یعنی کلام نحوی
مراد ہے یعنی ما تضمن کلمتین بالاسناد ای بالاسناد التام فلا نقض
بمثل زید الفاضل قولہ بمعنی الاخبار عن الشیٔ علی ما ھو بہ یہ صدق
کی تعریف ہے جو صفۃ مخبر ہے اور پہلی تعریف یعنی ایسی نسبۃ کلامیہ جس کے
لئے ایسا خارج موجود ہو جس کے ساتھ مطابق یا غیر مطابق ہو یہ صفۃ کلام
اور خبر ہے اور یہ وصف مخبر ہے اس کی تعریف ہے الاخبار عن الشیٔ اس کی
تشریح کرتے ہوئے محشی نے کہا علی وجہ ذلک الشیٔ یعنی اس شیٔ سے ایسی
وجہ کے ساتھ خبر دیں جس وجہ کے ساتھ وہ شیٔ متلبس ہے یعنی وہ شیٔ جس

وجہ کے ساتھ نفس الامر میں مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر متلبس ہے اسی
وجہ کے طور پر خبر دینا حاصل یہ کہ کلام وقوع النسبۃ بین الشیئین خواہ نسبۃ
بالثبوت ہو یا بالنفی پر دلالت کرتی ہے مثلاً ہذا ذاک او لیس بذاک تو جب
اس نسبۃ مدلولہ سے قطع نظر کریں جو ذہن میں اس کلام سے حاصل ہوتی ہے تو
نفس الامر میں ان شیئین کے درمیان نسبۃ ثبوتیہ ہوگی یا سلبیہ تو اس نسبۃ
سے ہی خبر دینا جیسے وہ نفس الامر میں ہے یہ صدق ہے اس کے خلاف ہو تو
کذب ہے اب جس شے سے اخبار دے رہے ہیں تو اس سے مراد یا تو نسبۃ
ہے اور یہی اوفق بالمعنی ہے کیونکہ مخبر بہ فی الحقیقۃ نسبۃ بین الطرفین
ہے نہ ذات موضوع اور محمول اس وقت کلمہ ما جس کا ترجمہ وجہ کے ساتھ
کیا گیا ہے اس سے مراد اثبات و نفی ہوگی یعنی نسبۃ کا نفس الامر میں مثبتہ
ہونا یا منفیہ ہونا یعنی جس طرح نفس الامر میں ہے مثبتہ ہے تو اسی طرح
خبر دینا اگر منفیہ ہے تو اسی کے موافق خبر دینا صدق ہے اگر اس کے خلاف
خبر دینگے تو کذب ہوگا۔ یا الشئ سے مراد موضوع ہو۔ یہی اوفق باللفظ
ہے کیونکہ مخبر عنہ موضوع ہے کہا جاتا ہے اخبرت عن زید تو لفظ ما عبارۃ
از ثبوت محمول یا انتفاء محمول ہوگا یعنی اگر نفس الامر میں ثبوت محمول
للموضوع یا انتفاء المحمول عن الموضوع ہے تو اسی طرح خبر دینا صدق ہے
اور اس کے خلاف خبر دینا کذب ہے شارح نے شرح المفتاح میں اول کو
اختیار کیا ہے اس لئے یہاں کہا الاعلام بنسبۃ تامۃ قولہ لا یتصور
تواطؤھم فیہ اشارۃ[۳۸] یہ متواتر کی تعریف ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ
عقل کے نزدیک ان کا تواطؤ علی الکذب جائز نہیں ہے اس عدم تجویز کا منشاء
مخبرین کی کثرۃ تعداد ہے لہذا قلیل التعداد لوگوں کی خبر میں کسی قرینہ خارجیہ
کی وجہ سے تواطؤ علی الکذب عقل جائز نہ سمجھے تو وہ متواتر نہیں ہوگی تو

ایسی صورت کے ساتھ متواتر کی تعریف پر نقض وارد نہیں ہوگا ومصداقہ ای
مایصدقہ ویدل علی بلوغہ حد التواتر ہو وقوع العلم والیقین من
غیر شبہۃ یعنی اس سے علم قطعی ویقینی حاصل ہوجانا اس کے حد تواتر تک
پہنچنے پر دال ہے اور مخبرین کی کوئی عدد معین شرط نہیں مثلاً خمسۃ یا اثنی
عشر۔ یا عشرون یا اربعین یا سبعین علی ما قیل قائلین بالخمسہ دلیل میں پیش
کرتے ہیں کہ یقین ما فوق الاربعہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ شہود زنا اربعہ
ہیں ان سے یقین حاصل نہیں ہوتا جب تک ان کا تزکیہ نہ ہو اور مُزکی
ان کے علاوہ ہوگا تو وہ پانچواں ہوا تو پانچ سے یقین حاصل ہوا اور اثنا
عشر والے دلیل پکڑتے ہیں وبعثنا منھم اثنی عشر نقیبا جو دین موسیٰ
علیہ السلام کے احکام کی تبلیغ کیلئے بھیجے گئے تو معلوم ہوا کہ اتنا عدد موجب
یقین ہے اور عشرون والے پیش کرتے ہیں۔ ان یکن منکم عشرون
صابرون یغلبوا مائتین معلوم ہوا کہ عشرون کی تعداد بہت کافی وافی ہے
اربعین والے پیش کرتے ہیں یا ایھا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من
المؤمنین نزول آیۃ کے وقت متبعین کی تعداد اربعون تھی تو معلوم ہوا کہ
یہی تعداد کافی اور مامور ہے نشر احکام اور تشہیر اسلام کیلئے سبعون والے
پیش کرتے ہیں واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا بل ضابطتہ وقوع
العلم من غیر شبہۃ یعنی خبر کے متواتر ہونے کا ضابطہ یہ ہے کہ مخبرین کی
تعداد اتنا کثیر ہو ان کی خبر سے علم قطعی حاصل ہوجائے جو محتمل نقیض اصلا نہ
ہو قیل علیہ حاصل اعتراض یہ ہے کہ تواتر سے علم مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ
تصریح کی گئی ہے وھو بالضرورۃ موجب للعلم الضروری تو استفادہ
علم موقوف ہوا تواتر پر پھر کہا مصداقہ وقوع العلم من غیر شبہۃ یعنی
اس کے تواتر کی جو تصدیق کرتا ہے اور دلالت کرتا ہے کہ یہ خبر متواتر ہے وہ

وقوع علم ہے یعنی علم کا بلاشبہ حاصل اور واقع ہونا یہ دلیل ہوا اس کے تواتر کی تو تواتر موقوف ہوا علی وقوع العلم اور وقوع العلم موقوف علی التواتر تھا تو یہ دور ہے جو کہ باطل ہے ۳۹ واجیب بان نفس التواتر الخ حاصل جواب یہ کہ نفس تواتر سبب موجب ہے نفس علم کا یعنی جب تواتر ہوگا تو اس سے علم قطعی حاصل ہو جائیگا اور علم بالعلم سبب ہے علم بالتواتر کا یعنی جب ہم توجہ الی العلم الحاصل کریں گے تو اس علم کے علم سے ہمیں علم بالتواتر ہوگا اور معلوم ہوگا کہ یہ خبر متواتر ہے تو نفس علم موقوف ہوا نفس تواتر پر اور علم بالتواتر موقوف ہوا علم بالعلم پر تو توقف الشئ علی نفسہ لازم نہیں یعنی توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذالک الشئ لازم نہیں آتا لہذا یہ دور نہیں ہے کیونکہ نفس علم موقوف علی نفس التواتر پھر نفس تواتر موقوف نہیں بلکہ علم بالتواتر موقوف ہے وہ بھی نفس علم پر نہیں بلکہ علم بالعلم پر ہے اس صورت میں دور لازم نہیں آتا ھکذا حال کل معلول النظاھر مع العلۃ الخفیۃ اسی طرح حال ہوتا ہے معلول کا مع العلۃ یعنی نفس علۃ مفید ہوتی ہے نفس معلول کی یعنی جب علۃ متحقق ہوگی تو معلول متحقق ہو جائیگا اور جب تحقق معلول کا علم ہوگا تو اس علم سے تحقق علۃ کا علم حاصل ہو جائیگا کہ یہ معلول جب متحقق ہے تو ضرور اس کی علۃ بھی ہوگی تو اس صورت میں جیسے دور نہیں ہے ایسے علم بالتواتر میں بھی دور نہیں ہے جیسے صانع مع العالم یعنی نفس عالم کا وجود مستفاد نفس صانع سے ہے کہ صانع نفس الامر میں علۃ موجدہ للعالم ہے تو جب ہمیں اس عالم مصنوع کا علم ہوتا ہے تو اس سے یہ علم ہو جاتا ہے کہ اس کا صانع ضرور ہوگا علۃ کے ساتھ خفیہ کی قید اس لئے لگائی کہ علۃ ظاہرہ کا علم تو بالظہور والحس حاصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی علم بالمعلول سے علم بالعلۃ مستفاد تو ہو سکتا ہے لیکن ظہور اور حس کے مقابلے میں ادھر توجہ نہیں ہوتی فان قلت حاصل سوال یہ کہ وقوع العلم بلا شبہۃ ایسا معلول ہے کہ اس کے علل مختلفہ متعددہ ہیں خبر متواتر۔ حس۔ بداھۃ عقل۔

وکونہ خبر الرسول تو وقوع علم معلول اعم ہے من التواتر تو معلول اعم کا وجود علۃ معینہ خاصہ کے وجود پر دال نہیں ہو سکتا تو وقوع علم سے تواتر کا علم کیسے ہوگا. قلت سے جواب دیدیا حاصل جواب یہ کہ معلول اعم علۃ خاصہ کے وجود پر دال اس وقت نہیں ہوتا جب باقی علل کا انتفاء معلوم نہ ہو جب معلوم ہو تو پھر علۃ خاصہ پر وہ دال ہوتا ہے جیسے بلدان نائیہ مشہورہ کا علم اس کے لئے بجز تواتر کے اور کوئی علۃ نہیں لہٰذا ان کے علم سے تواتر کا علم ہوگا. فتأمل سے اشارہ کیا کہ انتفاء سائر علل[۱] قابل منع ہے ہو سکتا ہے کوئی اور علۃ ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو. واما خبر النصاریٰ شارح کی عبارت اس مقام پر ہے اما خبر النصاریٰ بقتل عیسی اور تلویح میں ہے اما خبر الیہود بقتل عیسی تو عبارت تلویح[۲] کے ساتھ موافقت عبارت پیدا کرنے کی خاطر اس مقام پر تکلف کیا گیا ہے کہ خبر بمعنی اخبار ہے اور مصدر مضاف الی المفعول ہے تو لفظ نصاریٰ مفعول ہے اور فاعل لفظ یہود ہے جو محذوف ہے یعنی اخبار الیہود للنصاریٰ لیکن اگلی عبارت میں والیہود بتابید دین موسیٰ میں لفظ یہود کا عطف نصاریٰ پر ہے وہ تو مفعول نہیں ہو سکتا تو معطوف بحکم معطوف علیہ نہ ہوا تو اس کے اندر اور تمحل وحیلہ بازی کی گئی کہ یہاں اور لفظ خبر محذوف ہے عبارت یوں ہوگی وخبر الیہود عطف ہوگا خبر النصاریٰ پر تو محشی نے کہا کہ اس تمحل کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ لکن بعض النصاریٰ مع الیہود فی اعتقاد القتل کما اشیر الیہ یعنی خود نصاریٰ کا اعتقاد بھی قتل عیسیٰ کا ہے اس لئے وہ بھی مخبر بالقتل ہیں جیسے یہود مخبر بالقتل ہیں انا قتلنا المسیح عیسی بن مریم فتواتر ہ

---

[۱] اور عدم علم عدم وجود پر دلالت نہیں کرتا ۱۲ [۲] تلویح کی عبارۃ میں قصد کی اضافت مفعول کی طرف نہیں کی گئی بلکہ شرح عقائد کی عبارۃ میں یہ تکلف کیا گیا ہے اگر تلویح کی عبارۃ میں یہ تکلف کیا جاتا تو شرح عقائد کی عبارۃ میں اس تکلف کی ضرورۃ نہ پڑتی جواب یہ زعم توجیہ کے خلاف ہے

ممنوع بل لم یبلغ اصل المخبرین یعنی خود مخبرین حد تواتر تک ان کی تعداد نہیں
پہنچتی اور جو لوگ قتل عیسیٰ کا زعم رکھتے انکی تعداد صرف چھ سات تھی تو طبقہ اولیٰ میں
تعداد تواتر نہیں ہے پھر یہ خبر مبنی بر شبہ ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ولکن
شُبّہ لھم لہٰذا تواتر متحقق نہیں ہے وعرف الیہود الخ اور خبر یہود کا تواتر
بھی ممنوع ہے کیونکہ بخت نصر نے یہود کو قتل کیا ان کے اصنام وغیرہ توڑ دیئے اور
جو ان کے پاس بقیہ توراۃ تھی وہ سب جلا دیئے تو طبقہ وسطی میں تواتر ختم ہو چکا ہے
خلاصہ کلام شارح تواتر ممنوع کا یہ ہے بالجملۃ تخلف العلم دلیل العدم یعنی
وقوع علم کا نہ ہونا دلیل ہے تواتر کے متحقق نہ ہونیکی اور یہ نتیجہ بل لم یبلغ اصل
عدد المخبرین کا نہیں ہے ربما یکون مع الاجتماع شارح نے اس کے ساتھ اس
سوال کا جواب دیا کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے جس میں احتمال کذب ہوتا تو متواتر میں
خبر واحد کے ساتھ اور خبر واحد ضم ہوتی چلی جاتی ہے تو ضم الظن الی الظن ہوا تو یہ
موجب یقین نہیں ہو سکتا جب ایک خبر میں جواز کذب موجود ہے تو ایسے مجموع
میں بھی جواز کذب ہو سکتا ہے شارح نے اس کا جواب دیا ربما یکون مع الاجتماع
یعنی اجتماع میں ایک ایسی قوت آجاتی ہے جو انفراد میں نہیں ہوتی جیسے حبل کی
مثال بیش کی حاصل یہ کہ حالۃ الانفرادیہ اور اجتماعیہ میں فرق ہوتا ہے لہٰذا حالۃ
الانفرادیہ میں ظن اور جواز کذب کا ہونا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حالۃ اجتماعیہ
میں بھی ہو محشی نے کہا فیہ اشارۃ یعنی لفظ ربما میں خواہ تقلیل کا ہو یا تکثیر
کا اس میں اشارہ ہے کہ حالۃ انفرادیہ کا حالۃ اجتماعیہ سے مختلف ہونا ضابطہ
کلیہ نہیں جو جمیع مواد میں متحقق ہو جیسے کل جسم ممکن میں جو ہر جسم انفرادی
پر ممکن ہونیکا حکم صحیح ہے اسی طرح مجموعہ اجسام بھی ممکن ہیں لیکن بعض
مواد میں مختلف ہو جانا کافی فی الجواب ہے کیونکہ مستدل کا سوال مذکور معارضہ
ہے اور اس کی دلیل کا جو یہ مقدمہ ہے ضم الظن الی الظن لا یفید الیقین

وجواز کذب کل واحد یوجب کذب المجموع جواب میں اسی مقدمہ کو منع کیا گیا ہے کہ یہ کلیہ نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات حالتِ انفرادیہ کا جو حکم ہوتا ہے ضروری نہیں کہ حالتِ اجتماعیہ کا حکم بھی علی سبیل الکلیتہ وہی ہو بلکہ بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں تو جب دلیل کا کبری کلیہ نہ رہا تو نتیجہ یقینی نہیں ہوگا والتحقیق تحقیق جواب یہ ہے کہ اجتماع اسباب قوۃ مسبب کا مقتضی ہوتا ہے یعنی ایک مسبب کے جب اسباب کثیرہ مجتمع ہو جائیں تو مسبب قوی ہو جاتا ہے اور خبر سبب اعتقاد ہے جب ایک مخبر سے اعتقاد حاصل ہوگا پھر دوسرے نے خبر دی تو پھر اعتقاد حاصل ہوا اور مخبرین کے حالات بھی مختلف ہوتے ہیں اگرچہ بعض کی اخبار میں احتمال کذب ہوتا ہے تو بعض مخبر ایسے ہوتے ہیں کہ عقل شہادت دیتا ہے کہ یہ جھوٹا نہیں ہو سکتا اسی طرح تعدد مخبرین اور تعدد اخبار کی وجہ سے جو اعتقاد حاصل ہوگا ایسا قوی ہو جائیگا کہ احتمال نقیض بالکلیہ ختم ہو جائیگا اور یہی مقصود تھا اما وھم الکذب باقی رہا یہ سوال کہ ہر خبر میں احتمال کذب تو ہوتا ہے کیونکہ کل خبر یحتمل الصدق والکذب تو جب ہر خبر ایسے ہوئی تو پھر کیسے یقین صدق ہو سکتا ہے لہذا موجب علم یقینی نہیں ہو سکتی تو محشی نے جواب دیا کہ خبر کے اندر احتمال کذب ایک وہم ہے خبر کو اس میں کوئی دخل نہیں اور نہ یہ مدلول خبر ہے بلکہ مدلول خبر ہمیشہ صدق ہے اور کذب صرف احتمال عقلی ہے جو بدرجہ وہم ہے خبر کو اس میں کوئی دخل ہی نہیں لہذا مجموعہ اخبار کا اجتماع قوۃ اعتقاد کا سبب بنے گا۔ لہذا احتمال نقیض جو وہمی تھا اس تعدد اسباب کی وجہ سے ختم ہو جائیگا [۲۰۸] والرسول انسان بعثہ اللہ تعالی لتبلیغ الاحکام اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ بعض انبیاء ایسے ہیں جو تبلیغ احکام کی خاطر مبعوث نہیں ہوئے بلکہ تبلیغ شدہ احکام کی تقریر اور تثبیت کیلئے جیسے انبیاء بنی اسرائیل

مثلاً یوشع علیہ السلام جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد مبعوث ہوئے تبلیغ احکام تو پورے
طور پہ موسیٰ علیہ السلام کر چکے تھے۔ حضرت یوشع کا کام صرف تقریر و تذکیر تھا تو
اس سوال کا جواب دیتے ہوئے محشی نے ولو بالنسبة الی قوم اٰخرین یعنی اگرچہ
اس کی تبلیغ احکام ان لوگوں کیلئے نہیں ہوگی جنہیں نبی سابق تبلیغ کر چکا ہے۔
لیکن افراد لاحقین اور نئی نسل جو نبی سابق کے بعد ہوگی انہیں تو تبلیغ کرے گا
لہٰذا اس کی بعثت لتبلیغ الاحکام الی الآخرین اللاحقین کیلئے ہوگی اور رسول اس
معنی مذکور کے لحاظ سے نبی کے ساتھ مساوی النسبة ہوگا۔ کل رسول نبیؐ وبالعکس
ہذا ہو المختار عند الشارح العلامة حیث قال فی شرح المقاصد ان النبی انسان
بعثہ اللہ تعالیٰ لتبلیغ الاحکام وکذا الرسول ویدل علیہ قولہ وقد یشترط فیہ فانہ
یفہم منہ انہ غیر مرضی عندہ ولکن الجمہور اتفقوا علی ان النبی اعم نبی
اور رسول کے درمیان فرق کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ دونوں
متساوی النسبة ہیں۔ فکل نبی رسولؐ وکل رسول نبیؐ یہ جمہور معتزلہ کا مذہب ہے
اور شارح کا مختار بھی یہی ہے اور بعض کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص
رسول وہ ہوتا ہے جو صاحبِ کتاب ہو یا صاحبِ شریعة متجددة ہو بخلاف نبی کے
یہ مذہب ہے اہل السنة والجماعة کا اور محشی نے اسی کو بیان کیا کہ جمہور کے
نزدیک نبی اعم من الرسول ہے یؤیدہ قولہ تعالیٰ وما ارسلنا من قبلك من
رسول ولا نبی وجہ تائید یہ کہ عطف دال علی المغایرة ہے پھر بصورت مغایرة یا تو
رسول اور نبی کے درمیان مباینة ہو یہ تو نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ دونوں بعض انبیاء
میں مجتمعاً متحقق ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے بحق موسیٰ واسماعیل علیہما السلام فرمایا ہے۔
وکان رسولاً نبیاً۔ معلوم ہوا کہ تباین نہیں اور یہ دونوں مساوی بھی نہیں ہو
سکتے کیونکہ نفی احد المتساوین مستلزم لنفی المتساوی الآخر ہوتی ہے۔ لہٰذا
الگ الگ نفی کی ضرورت نہ تھی یا رسول عام ہو اور نبی خاص یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ

نفی عام مستلزم لنفی الخاص ہو جاتی لہٰذا ولا نبی کہنے کی ضرورت نہ تھی۔ پھر یہی شق صحیح ہے کہ رسول خاص ہے نبی عام ہے۔ چونکہ نفی خاص مستلزم لنفی العام نہیں ہوتی اس لئے نفی رسول سے نفی نبی نہ ہوتی تھی اس لئے ولا نبی کے اندر تصریح بالنفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے اور اس پر یہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہو تو عام خاص من وجہ میں ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی اس لئے محشی نے کہا یؤیدہ اور یدل علیہ نہیں کہا دَند دل الحدیث یعنی حدیث شریف میں ہے ان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائۃ الف واربعۃ وعشرون الفا وقیل کم الرسول منہم قال ثلثمائۃ وثلثۃ عشر جمًّا غفیرا تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ نبی عام ہے اور رسول خاص تعداد عام کثیر من تعداد الخاص ہوتی ہے۔ فاشترط بعضہم فی الرسول الکتاب یہ بیان فرق ہے یعنی رسول کے اندر شرط ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے کتاب نازل ہو اور نبی کے اندر یہ شرط نہیں ہے واعترض علیہ اس فرق پر یہ اعتراض ہے کہ تعداد رسل تین سو تیرہ ہے کما دل الحدیث المذکور اور تعداد کتب کلہا ایک سو چار ہے کما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل کم انزل اللہ تعالیٰ من کتاب فقال مائۃ واربعۃ کتب منہا علی آدم عشر صحف وعلی شیث خمسون صحیفۃ وعلی ادریس ثلثون صحیفۃ وعلی ابراھیم عشر صحائف وعلی موسیٰ وعیسیٰ وداؤد ومحمد علیہم السلامُ التوراۃ والانجیل والزبور والفرقان تو ایک ایک کتاب تعداد رسل پر پوری نہیں بنتی فلا یصح الاشتراط اللّٰھُمّ الّا ان یکتفی یعنی رسول کے ساتھ کتاب کا ہونا کافی سمجھا جائے اس کے رسول ہونے کیلئے ولا یشترط النزول علیہ اس پر نازل ہونیکی شرط نہ کی جائے صرف اس کے ساتھ کتاب کا ہونا کافی سمجھا

جائے دیمکن سے دوسرا جواب ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ان کتب کا نزول متکرر ہوا ہو جیسے فاتحہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا نزول مرتین ہوا اس لئے اسے مثانی کہا گیا۔ اتیناك سبعا من المثانی باقی رہی وہ حدیث جس کے اندر بعض صحف کے نزول کی تخصیص ببعض الانبیاء کردی گئی ہے ۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ وہ روایت صحیح نہیں اگر اس کی صحت تسلیم کرلی جائے تو جن پر وہ اولاً نازل ہوئیں اس نزول اولی کی وجہ سے ان انبیاء کے ساتھ تخصیص نزول نزولی کر دی گئی ہے ۔ واشترط بعضھم فیہ الشرع الجدید یعنی فرق کرنے کیلئے بعض نے رسول میں شرع جدید کا ہونا شرط کیا ہے اور نبی کے اندر یہ شرط نہیں

لیکن یہ فرق رد کردیا گیا ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام رسول تھا لیکن ان کے پاس شرع جدید نہیں تھی بلکہ شریعۃ ابراہیمیہ تھی لعل الشارح اختارھھنا المساواۃ تاکہ خبر صادق اپنے دو نوع یعنی متواتر اور خبر رسول میں منحصر ہو جائے۔ ورنہ تو خبر صادق کا تیسرا نوع خبر نبی ہوگا جو ان دو قسموں کے علاوہ ہوگا الا یہ کہ حصر بنسبت اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے لحاظ سے ہو کیونکہ اس امت کے لئے جو رسول ہے وہی نبی بھی ہے جو فرد واحد ہے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وازواجہ وصحبہ بارک وسلم قولہ امر خارق للعادۃ یہ معجزہ کی تعریف ہے یعنی ایسا امر جو خارق عادۃ ہو اس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہو جو مدعی نبوۃ ہے۔ اور اس سے مقصود اظہار صدق ہوتا ہے اس شخص کا جو مدعی نبوۃ ہوتا ہے قیل علیہ یعنی متنبی جو دعویٰ نبوۃ میں کاذب ہے اس کے ہاتھ سے جو سحر صادر ہو اس پر معجزہ کی کیا تعریف صادق آرہی ہے تو تعریف معجزہ مانع نہ ہوئی کہا جاتا ہے کہ محشی کو بجائے سحر متنبی کے خارق متنبی کہنا چاہئے تھے کیونکہ سحر تو مباشرۃ اسباب کے ساتھ حاصل ہوتا اور معجزہ ایسے امر خارق للعادۃ کو کہتے ہیں جو بغیر مباشرۃ الاسباب ہو بہر حال خارق عادۃ جو کاذب فی دعوی النبوۃ کے ہاتھ پر ظاہر ہو معجزہ کی

تعریف اس پر صادق آرہی ہے۔ واجیب بانہ تعالیٰ الخ
جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کبھی کاذب کے ہاتھ پر عادۃً خارق پیدا نہیں فرماتا کہ
کیونکہ معجزہ براہ راست اللہ تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ ظاہراً نبی کے ہاتھ
سے ظاہر ہوتا ہے اور مقصود اس سے اس کے دعویٰ نبوت کی تصدیق ہوتی ہے
اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے کاذب کی تصدیق کرنا مستحیل ہے اس لئے کاذب
فی دعوی النبوۃ کے ہاتھ پر امر خارق کبھی ظاہر نہیں ہوگا۔ باقی رہا یہ سوال کہ بالفرض
والتقدیر اس سے امر خارق ظاہر ہوجائے تو اس کا جواب دیا ولا نقض
بالفرضیات کیونکہ نقض تعریف کیلئے تحقق المادۃ للنقض شرط ہے ورنہ تو
کہا جاسکتا ہے کہ انسان کی تعریف حیوان ناطق پر نقض وارد ہوتا ہے کہ
اگر بالفرض کوئی انسان لا ناطق ہو پھر تو دنیا میں کوئی تعریف نقض سے محفوظ نہیں
ہوسکتی دوسرا جواب ہے اصل اشکال کا ۱۲ وایضا اظہار الشیٔ فرع وجودہ
یعنی ایک شئ کا اظہار اس کے وجود پر موقوف ہے تو جب کاذب کے اندر صدق تو
سرے سے ہے نہیں بلکہ وہ دعویٰ نبوۃ میں جھوٹا ہے۔ تو اس خارق عادت کے
ساتھ اس کی نبوت کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں نبوۃ ہے ہی نہیں پھر تصدیق
کیسے ایک چیز موجود ہو پھر اس کا اظہار ہوتا ہے جب وہ دعویٰ نبوۃ میں کاذب ہے
اور نبوت سے متصف نہیں ہے تو خارق عادۃ سے تصدیق نہیں ہوگی۔ اگرچہ
خارق عادۃ اس سے ظاہر بھی ہو تو اس سے مقصود اس کی تصدیق نہیں ہے لیکن
اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ عوام الناس تو اشتباہ میں مبتلا ہوجائیں گے
آخر جب اس کے ہاتھ پر خارق عادۃ ظاہر ہورہا تو کیسے معلوم ہوگا کہ یہ کاذب
ہے اور متصف بالنبوۃ نہیں ہے تو جواباً کہا جاتا ہے کہ جب وہ کاذب تحدی
کریگا اور خارق عادۃ ظاہر کریگا تو اللہ تعالیٰ اپنے عباد میں سے کسی عبد کو اس

حاصل یہ ہے عادۃ اللہ یہ جاری ہے کہ کبھی کاذب علی نبوۃ کے ہاتھ پر خارق عادۃ پیدا نہیں فرماتے ۱۲

کے مقابلہ اور معارضہ پر قدرت دیگا جو اس کے دعویٰ کو توڑ دے گا جیسے کہ بزرگان دین سے ان غیر مسلموں کے مقابلہ میں ہوا ہے جو غیر مسلم اس قسم کے خارق عادت ظاہر کرتا کوئی بزرگ دین اس کا پورا توڑ کر دیتا جس سے وہ غیر مسلم رسوا اور ذلیل ہو جاتے ایسے واقعات بزرگانِ دین کے معروف اور مشہور ہیں یہ تیسرا جواب ہے والحق ان السحر یہ وہی بات ہے کہ سحر خوارق عادت سے نہیں ہے کیونکہ اس کا ترتب اسباب پر ہوتا ہے جو بھی ان اسباب کا تباشر کرے گا اللہ تعالیٰ حسبِ عادۃ ان اسباب کے بعد اس کے ہاتھ پر سحر کو ظاہر کر دیتا ہے۔ جیسے اسہال شرب سقمونیا پر مترتب ہوتا ہے ایسے امور معجزہ نہیں ہوتے دیکھئے شفا مریض شرب ادویہ کے ساتھ خارق عادۃ نہیں ہے لیکن دعا کے ساتھ خارق عادت ہے جسے آپ کرامۃ ولی کہہ سکتے ہیں لیکن ادویہ سے شفا ہوئے تو یہ ڈاکٹر کی کرامت نہیں کہی جاتی البتہ سحر کے علاوہ کوئی اور خارق ید کاذب پر ظاہر ہو تو پھر ان اجوبہ کی ضرورت ہے جو مذکور ہو چکے ہیں فان قلت کرامۃ الولی یہ معجزہ کی تعریف پر نقض ہے بطریق الجمع یعنی معجزہ کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ کرامات اولیاء کو معجزہ کہا جاتا ہے لیکن اس سے قصد اظہار صدق النبی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر ولی کی اظہار شرافۃ وکرامۃ ہوتی ہے اگرچہ تصدیق النبی پر ضمنا دلالت تو ہو جاتی ہے کہ ولی کو یہ شرافت بسبب اتباع نبی علیہ السلام کے حاصل ہوئی ہے لیکن اس سے مقصود صدق نبی کا اظہار بالقصد و بالذات نہیں ہوتا قلت سے اس کا جواب دیا کہ قوم نے ارہاصات اور کرامات کو معجزہ شمار کیا ہے علی سبیل التشبیہ والتغلیب ارہاصات ان خوارق عادۃ کو کہا جاتا ہے جو نبی سے قبل البعثۃ ظاہر ہوں تو ان کو معجزہ تغلیباً کہا جاتا ہے یعنی ما یصدر بعد البعثۃ کو ما صدر قبل البعثۃ پر غلبہ دے کر سب کو معجزہ کہہ دیا جاتا ہے ویسے وہ خوارق جو بعد البعثۃ ظاہر ہوتے ہوں

قبل البعثۃ کے خوارق سے اکثر اور اغلب ہوتے ہیں اور کرامۃ ولی کو معجزہ بنا پر تشبیہ کہا جاتا ہے یعنی ما ظہر علی ید الولی کو تشبیہ دی جاتی ہے بما ظہر علی ید النبی بسبب اس کے کہ یہ بسبب متابعۃ النبی کے ظاہر ہوا ہے تو علی سبیل التشبیہ کرامات کے ساتھ متصل ہے اور والتغلیب ارہاصات کے ساتھ لا علی انہا معجزات حقیقیۃ یعنی حقیقی معجزات نہیں لہٰذا معجزہ حقیقیہ کی تعریف سالم عن النقوض ہے۔ قولہ یمکن التوصل یہ تعریف دلیل ہے الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری یعنی دلیل ایسی شئی کو کہا جاتا ہے جس میں صحیح نظر کرنے کے ساتھ یعنی اس کے حالات نفس الامریہ اور صحیح کا جائزہ لینے کے ساتھ مطلوب خبری کے علم تک توصل ممکن ہو تو محشی نے واضح کیا کہ امکان سے مراد امکان خاص ہے یعنی مسلوب الضرورۃ عن الجانبین یعنی دلیل ایسی شی کو کہا جاتا ہے کہ جس میں صحیح نظر کر لینے کے ساتھ نہ توصل الی العلم بمطلوب خبری ضروری ہے اور نہ عدم توصل ہو سکتا ہے کہ توصل الی العلم بالمطلوب ہو جائے یا توصل نہ ہو تو دلیل کی یہ تعریف وتشریح اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے کہ ان کے نزدیک فیضان النتیجہ عادۃً ہوتا ہے ضروری اور واجب نہیں ہے

ولک ان تاخذہ امکانا عاما من جانب الوجود امکان عام من جانب الوجود وہ ہوتا ہے جس میں عدم ضروری نہ ہو یعنی مسلوب الضرورۃ عن جانب العدم ای لا ضرورۃ فی عدم التوصل اور یہ امکان عام من جانب الوجود ممتنع کو شامل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ضروری العدم ہوتا ہے البتہ واجب اور ممکن خاص کو شامل ہوتا ہے یعنی عدم توصل ضروری نہیں توصل الی العلم بالمطلوب خواہ ضروری اور واجب ہو جائے جیسے حکماء اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان کے نزدیک دلیل میں صحیح نظر کرنے

کے ساتھ علم بالنتیجہ ضروری اور واجب ہوتا ہے حکما کے نزدیک بطریق الا عداد اور معتزلہ کے نزدیک بطریق التولید یا توصل بھی ضروری نہ ہو پھر یہ وہی امکان خاص ہوگا جیسے مذہب اہل السنۃ والجماعۃ کا تھا تو امکان عام وجودی لینے کے ساتھ تعریف دلیل علی المذاہب الثلاثۃ صحیح ہوگی قولہ یستلزم لذاتہ یہ دلیل کی دوسری تعریف تھی قول مؤلف من تضایا یستلزم لذاتہ قولاً آخر انما لم یقل لذاتہا یعنی لذاتہا نہیں کہ ضمیر ذاتہا کا راجع الی قضایا ہو جاتی بلکہ لذاتہ کہا کہ ضمیر قول مؤلف کی طرف راجع ہے تو اس میں اشارہ کیا کہ اس استلزام نتیجہ میں صورۃ تالیفیہ کو دخل ہے صرف مادہ کافی نہیں ہے بلکہ ہیئۃ تالیفیہ بھی ضروری ہے فان قلت التعریف یعم المعقول والملفوظ یعنی قوم اس پر متفق ہے کہ تعریف دلیل جو قول مؤلف سے کی جاتی ہے معقول اور ملفوظ دونوں کو شامل ہے تو قول مؤلف کے سمجھنے اور فہم کرنے سے تو علم بالمطلوب حاصل ہوتا ہے اور تلفظ بالقول المؤلف بلا فہم معنی علم بالمطلوب کو مستلزم نہیں ہوتا تو تعریف شامل للملفوظ نہ ہوتی قلت سے جواب دیا بل یستلزمہ کیونکہ عالم بالوضع جب اس قول مؤلف کا تلفظ کریگا تو تعقل معانی لازمی طور پر ہوگا کیونکہ تلفظ مستلزم تعقل ہے بنسبت عالم بالوضع کے لہٰذا علم بالمطلوب کو مستلزم ہوگا ۔ ھذا فی القول الاول یعنی یہ تعمیم کے ملفوظ اور معقول دونوں کو شامل ہے یہ صرف قول اول میں ہے یعنی پہلا لفظ قول جو قول مؤلف میں مذکور ہے اور یہ تعمیم قول ثانی یعنی جو یستلزم قولاً آخر میں مذکور ہے یہ تعمیم اس میں نہیں ہے بلکہ یہ مختص بالمعقول ہے کیونکہ تلفظ مدلول واجب نہیں بلکہ تعقل مدلول کافی ہوتا ہے۔

قولہ ھو العالم یعنی دلیل کی جو تعریف اول کی گئی تھی ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الخ تو شارح نے کہا کہ اول تعریف پر دلیل ھو العالم یعنی صرف عالم ہے ۔ کیونکہ مبتدا لفظ الدلیل معرف بلام الجنس ہے اور ہو العالم میں خبر لفظ العالم معرف باللام ہے

اور ہو ضمیر فصل یہ امور مقتضی حصر ہیں تو معلوم ہوا کہ اول معنی کے لحاظ سے دلیل علی وجود الصانع صرف عالم ہے محشی نے کہا ھذا الحصر مبنی علی ان المراد یعنی یہ حصر اس پر مبنی ہے کہ النظر فیہ سے مراد النظر فی احوالہ ہے یعنی اس کے احوال وصفات کا جائزہ لیں اور ان میں سے وہ احوال تلاش کریں جو حد اوسط کا کام دیویں جو اس حال کو مستلزم ہوں جو حد اکبر ہو کر ثابت الاصغر ہو کر مطلوب خبری حاصل ہو جائے جیسے عالم کے اندر نظر کر کے اس کے حالات میں متغیر ہونیکی حالت ایسی ہے جو حد اوسط ہو کر مستلزم للاکبر ہو سکتی ہے تو اس حالات کے تلاش کے بعد کہا العالم متغیر و کل متغیر حادث تو مطلوب خبری العالم حادث تک توصل ہو جائیگا اور ان مقدمات کو اس معنی یعنی النظری احوالہ کے لحاظ سے دلیل نہیں کہا جائیگا کیونکہ ان حالات میں نظر نہیں کیجاتی بلکہ ان کے نفس میں غور و فکر ہوتی ہے تو ان کے حالات میں لاما یعمہ وا لنظر فی نفسہ یعنی النظر فیہ سے مراد عام معنی نہیں ہوگا کہ خواہ نظر اس کے احوال میں ہو یا خود اسکے نفس و ذات میں تو پھر اس لحاظ سے حصر صحیح نہیں کیونکہ مقدمات غیر مرتبہ کے نفس میں نظر کر کے انہیں مرتب بالترتیب الصحیح کیا جاتا ہے تو پھر صرف عالم دلیل نہیں ہوگا بلکہ مقدمات بھی دلیل ہو جائینگے تو حصر صحیح نہیں ہوگا۔ اور مقدمات جو ماخوذہ مع الترتیب الصحیح ہیں۔ ان کے اندر نہ نظر فی احوالہ ہوتی ہے نہ فی نفسہ لہٰذا تعریف دلیل ان پر صادق نہیں آئیگی الا یہ کہ آپ یوں کہیں کہ ان مقدمات میں نظر کی جائیگی کہ معلوم کریں کہ مرتبہ بالترتیب الصحیح ہیں یا نہ لکن لا یخفی انہ خلاف یعنی النظر فیہ سے النظر فی احوالہ فقط مراد لینا خلاف ظاہر ہے۔ کیونکہ متبادر عموم ہے بلکہ کیونکہ النظر فیہ میں ظرفیۃ سے متبادر اور ظاہر معنی یہ ہے کہ النظر فی نفسہ ہو نہ کہ فی احوالہ فقط اور خلاف اصطلاح بھی ہے کیونکہ اصطلاح میں دلیل کی تقسیم الی المفرد و غیر المفرد کی گئی ہے مفرد کے اندر تو نظر فی احوالہ ہوگی اور غیر مفرد میں نظر فی نفسہ ہوگی۔ اور عام معنی مراد لینا موافق ظاہر و الاصطلاح ہے

لہذا ارادہ مذکورہ یعنی النظر فی احوالہ فقط اور حصر جو شارح نے ذکر کیا ہے صحیح نہیں ہے جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے حصر اضافی ہے یعنی حصر بنسبت مقدمات مرتبہ بالترتیب الصحیح کی بنسبت ہے جیسے العالم حادث وکل حادثٍ لہ صانع اب اس کے اندر کسی قسم کی نظر نہیں ہوسکتی بلکہ مطلوب خبری العالم لہ صانع تک خود بخود بلا نظر ذہن موصل ہے۔ باقی رہی تقسیم الی المفرد وغیر المفرد تو وہ بلحاظ مقدمات غیر مرتبہ کے ہے کہ یہ دلیل از قسم غیر مفرد ہے ان کے اندر نظر کر کے انہیں مرتب بالترتیب الصحیح کرنا ہوگا۔ قولہ هوالذی یلزم من العلم به یہ دلیل کی تیسری تعریف ہے جو شارح نے نقل کی ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ علم کا لفظ مشترک بین المعانی المتعددہ ہے علم تصوری اور تصدیقی اور ظنی وہمی۔ شکی وغیرہ ہوتا ہے تو لفظ مشترک کو تعریفات میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہوتا تو محشی نے اس کا جواب دیا کہ لفظ مشترک کو تعریفات میں اس وقت استعمال کرنا صحیح نہیں ہوتا جب تعیین مراد پر کوئی قرینہ نہ ہو اور علم سے مراد التصدیق ہے اور قرینہ یہ ہے کہ تعریف دلیل کی ہے اور دلیل کا اطلاق صرف موصل الی التصدیق پر ہوتا ہے تو اس قرینہ سے علم کی مراد متعین ہوگئی کہ وہ تصدیق ہے لہذا اعتراض واقع نہیں ہوگا اور یہاں تعیین المراد من المشترک بالقرینہ کا مقام ہے۔ جو قرینہ کے ساتھ صحیح ہوتی ہے۔ یہ تخصیص عام یا تعمیم خاص کا مقام نہیں ہے کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ اس قسم کا قرینہ ناقابل التفات ہے ورنہ تو ہر تعریف بالاعم کی اور ہر تعریف بالاخص کی ایسے قرائن کے ساتھ تخصیص و تعمیم کر کے مساواۃ حاصل کی جاسکتی ہے تو پھر ہر قسم کی تعریف صحیح ہو حالانکہ یہاں تعمیم و تخصیص کا سوال نہیں بلکہ تعیین المراد من المشترک کا مقام ہے جو بلاشبہ قرینہ کے ساتھ صحیح ہے فتدبر۔ فیخرج اب تعریف دلیل سے حد بالنسبۃ الی المحدود اور ملزوم تصوری بالنسبۃ الی اللازم البین خارج ہوجائیں گے کیونکہ ان کے علم سے محدود کا

اور لازم کا علم تصوری حاصل ہوتا ہے نہ تصدیقی دیلزمه من آخر یعنی
لزوم من جو استعمال کیا گیا ہے یلزم من العلم بہ میں اس سے مراد یہ ہے کہ علم اسی سے
ناشی اور پیدا ہو جیسے کلمہ من کا مقتضا ہے کیونکہ لازم للشئ اور لازم من الشئ میں
فرق ہے لازم من الشئ کا معنی یہ ہے کہ اس کا علم اس سے حاصل ہو بطریق جری
العادۃ یا بطریق الاعداد او التولید اور لازم للشئ میں یہ نہیں ہوتا فیخرج
القضیۃ الواحدۃ المستلزمۃ یعنی قضیہ واحدہ کا علم جو مستلزم ہو جائے
قضیہ اخریٰ کے علم کو وہ اس تعریف دلیل سے خارج ہو جائیگا جیسے علم بالنتیجہ
یہ مستلزم ہوتا ہے علم بالمقدمات المنتجہ کو بدیھیۃ اوکسبیۃ یہ اس لئے کہا
قضیہ ثانیہ کا جو علم حاصل ہوا ہے اس کا علم حاصل بالبداہۃ یا بالنظر ہے حاصل
من علم الاولیٰ نہیں ہے باقی رہا قضیہ جو اپنے عکس کا مستلزم ہوتا وہ بھی
خارج ہے کیونکہ ان کے اندر لزوم بحسب العلمین نہیں بلکہ بین المعلومین ہے
بحسب الصدق لا بین العلمین کیونکہ ہم ایک قضیہ کا تعقل کر لیتے ہیں مع الغفلۃ عن
عکسھا تو لزوم بین العلمین نہ ہوا اور دلیل و مدلول کے اندر لزوم بین العلمین تھا
کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لازم آتا تھا لکن یرد علیہ ماعدا الشکل
الاول لعدم اللزوم کیونکہ جو مقدمات شکل اول کی ہیئۃ پر نہ ہوں تو یہاں علم بالمقدمات
اور علم بالنتیجہ میں لزوم نہیں ہے نہ بیّن اس کی نفی تو ظاہر ہے کیونکہ ان مقدمات
کے علم سے علم بالنتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور غیر بیّن بھی نہیں کیونکہ ان کے اندر لزوم
خفی ہوتا ہے جو محتاج الی الوسط ہوتا ہے تو خفاء لزوم فرع ہے وجود لزوم
کی جب یہاں لزوم ہی نہیں ہے تو خفا چہ معنی وارد کیونکہ خفی تو اس کو کہتے
ہیں جو موجود تو ہو لیکن علی وجہ الظھور نہ ہو بلکہ علی وجہ الخفا ہو جواب اس کا
یہ دیا جاتا ہے کہ شکل اول کے علاوہ باقی اشکال کو دلیل اس لئے کہا جاتا ہے
کہ وہ مشتمل علی الشکل الاول ہوتی ہیں تھوڑے سے تصرف کے ساتھ شکل الاول

طرف رد ہو جاتی ہیں اور علم بالنتیجہ کو مستلزم ہو جاتی ہیں تو یہ اعتراض تعریف دلیل کی جمعیت پر نقض تھا پہلے نقوض اس کی منعیت پر تھے وایضا یرد علیہ یہ دلیل کی دونوں تعریفوں قول مؤلف من قضایا اور ما یلزم من العلم بہ الخ پر یہ نقض ہے کہ مانع نہیں ہیں کیونکہ جب مقدمات سے نتیجہ بالحدس حاصل ہو کہ ذہن میں مبادی مرتبہ مل جائیں جن سے انتقال الذہن الی المطلوب بسرعۃ دفعیۃ ہو جائے علم بالمقدمات سے علم بالنتیجہ تو لازم ہو گیا ہے لیکن یہ دلیل نہیں ہے کیونکہ حدسیات بدیہی کا قسم ہیں اور بدیہی پر دلیل نہیں ہوا کرتی الا ان یراد یعنی قول مؤلف الخ میں جو یستلزم قولا آخر ہے اس استلزام سے اور اس لزوم سے جو ما یلزم من العلم بہ میں ہے استلزام اور لزوم بالنظر مراد ہو جو کہ حرکتین تدریجیین کا نام ہے یعنی حرکت من المطلوب الی المبادی المناسبۃ پھر من المبادی بالترتیب الی المطلوب اور یہاں حدس میں حرکۃ ثانیہ مفقود ہے لہٰذا یہ استلزام اور لزوم بالنظر نہ ہوا جو تعریف دلیل میں مراد تھا اور قرینہ یہی ہے کہ یہ تعریف دلیل ہے اور دلیل نظریات میں ہوتی ہے نہ کہ بدیہیات میں قولہ فبالثانی اوفق شارح نے کہا کہ دلیل کی تعریف ما یلزم من العلم بہ الخ تعریف ثانی یعنی قول مؤلف الخ کے ساتھ زیادہ موافق ہے کیونکہ ایک شیئ کا لزوم من آخر یہ مقدمات مع الترتیب سے ہوتا ہے اور بلا ترتیب لازم نہیں ہو سکتا یہ تو دلیل مرکب میں القضایا میں ہو سکتا ہے نہ کہ مفرد میں اور لفظ اوفق صیغہ تفضیل کا اطلاق کر کے اشارہ کیا کہ نفس موافقت پہلی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے جس کو محشی نے یمکن تطبیقہ علی الاول کے ساتھ پیش کر دیا کہ ما یلزم من العلم بہ میں لزوم بشرط النظر مراد ہے اور دلیل مفرد بشرط النظر فی احوالہ مستلزم للمطلوب الخبری ہو جاتی ہے جیسے علم بالعالم من حیث حدوثہ علم بالصانع کو مستلزم ہے چونکہ تعریف اول میں بالنظر فیہ سے النظر فی احوالہ تھا

عالم کے حالات کا جائزہ لے کر حدوث کی حالت کو اس کے ساتھ ملا کر العالم حادث
کہیں اور وا لحادث لہ صانع اس کے ساتھ ملا لیں تو مطلوب خبری العالم لہ صانع
تک توصل لازم ہو جائیگا لیکن لا یذ ھب کے ساتھ اعتراض کر دیا کہ آپ سے مخفی
نہیں کہ لزوم بطریق النظر مقدمات غیر ماخوذہ مع الترتیب کو شامل ہے خواہ متفرقہ
ہوں یا مترتبہ لیکن آپ انہیں ماخوذ من حیث الترتیب نہ کریں اور تعریف اول
علی ما اخذہ الشارح یعنی النظر فی احوالہ فقط کے لحاظ سے شامل للمقدمات نہ
تھی کیونکہ مقدمات کے حالات میں نظر نہیں کی جاتی بلکہ نفس مقدمات میں نظر ہوتی
ہے تو یہ تعریف عام ہوئی عام خاص کے مطابق نہیں ہوتا کیونکہ مطابقۃ کا معنی مساواۃ
ہے اور عام اور خاص میں مساواۃ نہیں ہوتی والعالم لا یوافق الخاص فی باب
التعریفات کیونکہ تعریفات میں مساواۃ شرط ہے اور خاص عام میں مساواۃ نہیں ہوتی
وتخصیصہ مثل الاول یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ اس تعریف "ما یلزم
من العلم بہ" الخ میں تخصیص کر لی جائے کہ لزوم سے مراد لزوم بشرط النظر فی احوالہ
ہے تو اس وقت یہ تعریف مقدمات پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ مقدمات کے احوال
میں نظر نہیں ہوتی بلکہ نفس مقدمات میں نظر ہوتی ہے تو اس تخصیص کے بعد تعریف
اول کے ساتھ تطبیق حاصل ہو جائیگی تو محشی نے اس سوال کو رد کرتے
ہوئے کہا کہ خروج عن مذاق الکلام کیونکہ پہلے تو اس پر کوئی قرینہ
موجود نہیں ہے لزوم بشرط النظر مراد ہے پھر اس کے بعد ثانیا یہ تخصیص
کہ بشرط النظر سے مراد بشرط النظر فی احوالہ ہے یہ تخصیص بعد التخصیص بلا
قرینہ ہے یہ تو تکلف در تکلف ہے والصواب تعمیم الاول یعنی
صواب یہ ہے کہ تعریف اول یعنی ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ کے
اندر تعمیم کریں یعنی النظر فیہ سے مراد عام ہے سواء کان النظر فی
نفسہ او فی احوالہ تو اس تعمیم کے بعد دونوں تعریفیں دلیل مفرد اور

مقدمات کو شامل ہو جائیں گی اور تطبیق حاصل ہو جائیگی هذا هو الصواب

وما وراء ہ خطأ لیس بصواب تصدیقا له یرید ای یرید الشارح

یعنی تصدیقا له کے لفظ سے مراد شارح یہ ہے کہ مدعی نبوۃ کے ہاتھ پہ جو خارق عادۃ اللہ تعالیٰ ظاہر فرماتا ہے اس سے مقصود اس مدعی نبوۃ کا صدق ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ نبوۃ میں صادق ہے اور جہاں خارق عادۃ سے مقصود اظہار صدق نہ ہو معجزہ نہیں جیسے مدعی الوہیۃ سے کوئی خارق عادۃ ظاہر ہو تو اس سے مقصود اس کا اظہار صدق فی دعوی الالوہیۃ نہیں ہے اس کا کذب اس دعویٰ میں بالجزم والیقین معلوم ہے کہ اس کا حدوث اور اس کا امور کثیرہ میں احتیاج اس کے کذب کی قطعی دلیل ہے بلکہ اس قسم کا خارق اس مدعی کے لئے استدراج اور عوام کیلئے ابتلاء ہے اور مدعی نبوت کے ہاتھ پہ جو خارق ظاہر ہو وہ اس کی تصدیق ہوتی ہے بشرطیکہ اس کے دعویٰ کے موافق ہو جو موافق نہیں ہے وہ اس مدعی نبوۃ کی تصدیق نہیں بلکہ اس کی اہانۃ اور تذلیل ہے اور اس کے کذب کا اظہار ہے جیسے کہ مسیلمہ کذاب نے ایک اعور کے حق میں دعا کی کہ اس کی آنکھ عوراً صحیح ہو جاتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آنکھ صحیح بھی عمیا ہو گئی وہ اعور پورا اعمی ہو گیا تو یہ مسیلمہ کی تکذیب و تذلیل تھی اسے بھی معجزہ نہیں کہا جاتا قوله کان صادقا فیما اتی به من الاحکام سید السند نے شرح مواقف میں لکھا ہے کہ تمام اہل الملل والشرائع اس پر متفق ہیں کہ انبیاء علیہم السلام قطعاً ووجوباً معصوم ہوتے ہیں تعمد کذب سے ان امور میں جن میں انکے صادق ہونے پر معجزہ قاطعہ دال ہے جیسے دعویٰ رسالہ میں اور ان امور میں جنکی وہ تبلیغ من اللہ تعالیٰ الی الخلائق کرتے ہیں اذ لو جاز کذبه فی ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة کیونکہ اگر رسول سے تقول اور افتراء و کذب عقلاً ممکن ہو تو پھر تو دلالۃ معجزہ علی صدقہ باطل ہو جائے گی۔

هف هذا خلف المفروض المعقول هذا فی الامور التبلیغیۃ اور باقی امور
میں بھی رسول کا صدق واجب اور یقینی ہے کیونکہ ادلہ قاطعہ سے انبیاء کی عصمۃ عن
الذنوب ثابت ہے کہ کبھی وہ تعمد کذب نہیں کرتا اور تعمد کذب فی الامور کلہا عن
الانبیاء مستحیل ہے قولہ فلتوقفہ علی الاستدلال یعنی خبر رسول سے اس خبر
کے مضمون کے صدق کا علم قطعی حاصل ہوتا ہے لیکن ہے استدلالی کیونکہ ان مقدمتین
کے استحضار پر موقوف ہے هذا خبر من ثبت رسالتہ بالمعجزات وکل خبرٍ هذا
شانہ فهو صادق ومضمونہ واقع تو نتیجہ یہ آئیگا کہ ہذا الخبر صادق ومضمونہ واقع
اس لئے استدلالی ہے تو محشی نے استدلالی ہونے پر اعتراض نقل کرتے ہوئے کہا قیل
اذا تصور الخ یعنی جب مُخبر کا تصور خود بالرسالۃ ہو جیسے ایمان بالرسول کے بعد اس
رسول سے براہ راست سنتا ہے " البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر " تو اس
مضمون کا صدق پر اسے یقین حاصل ہو جائیگا بغیر اس کے کہ ان مقدمتیں مذکورتین
کا استحضار کرے بلکہ ان کے استحضار کی قطعاً ضرورت پیش نہیں آئیگی تو موقوف
علی الاستدلال نہ ہوا لہٰذا یہ علم استدلالی نہیں ہوگا۔ کیونکہ ترتیب ہذا النظر
المذکور کا محتاج نہیں ہے واجیب خلاصہ جواب یہ کہ خود مخبر کا تصور بالرسالۃ
استدلالی ہے اور موقوف ہے اس استدلال پر "هذا المُخبر ادعی الرسالۃ
واظهر المعجزۃ وکل من هذا شانہ فهو رسول قطعًا اب اس کی خبر بھی
صادق ہونے میں اس استدلال پر بالواسطہ موقوف ہو جائیگی تو جو موقوف
علی الاستدلال ہو وہ بھی استدلالی ہو جاتا ہے محشی نے کہا والکل غلط الخ
یعنی سوال اور جواب دونوں غلط ہیں سوال تو اس لئے غلط ہے کہ تصور مخبر
بالرسالۃ صدق خبر کو بدیہی نہیں بنا دیتا لہٰذا سوال صحیح نہیں ہے اور جواب
اس لئے غلط ہے کہ صدق خبر موقوف علی الاستدلال المذکور بآن هذا المخبر
پر بالواسطہ موقوف ہے کیونکہ یہ خبر اس واسطہ پر بلا واسطہ موقوف ہے۔ تو

یوں ہوا کہ ان مخبر ہذا الخبر رسول وان ہذا الخبر خبر الرسول ؐ تو ان مقدمتین سے صدق خبر کا علم حاصل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ اور مقدمہ نہ ملاؤ وہ یہ کہ کل ما ھو خبر الرسول صادق تو بہر حال اس کا صدق استدلالی ہے ۔ جو استحضار مقدمتین سابقتین پر موقوف ہے نعم تصور الخبر یہ سائل اور مجیب کے منشا ر غلطی کا بیان ہے خلاصہ یہ کہ خبر رسول کے تصور کرنیکے دو عنوان ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ خبر رسول کا تصور کریں بایں طور کہ یہ خبر صادر من الرسول ہے اور قطع نظر اس سے کہ یہ تبلیغ من اللہ تعالیٰ کر رہا ہے اور اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ یہ خبر من جانب نفسہ ہو تو اس وقت میں یقیناً اس کا صدق استدلالی ہے اور مقدمتین سابقتین کے استحضار پر موقوف ہے دوسرا یہ کہ آپ بایں لحاظ تصور کریں کہ یہ ایک ایسی خبر ہے جسکی رسول نے تبلیغ من اللہ تعالیٰ الی الخلق کی ہے اور رسول کو ذاتی طور پر اس میں کوئی دخل نہیں ہے بجز تبلیغ کے تو اس وقت یہ خبر فی الحقیقۃ اللہ تعالیٰ کی خبر ہوگی جس کی تبلیغ رسول نے الی الخلق کر دی ہے فحسبُ یہ اس خبر کے صدق کو بدیہی کر دیگا جو محتاج الی الاستدلال المذکور نہیں ہے تو یہ خبر ایک عنوان سے محتاج الی الاستدلال نہیں ہے تو سائل و مجیب نے ان دونوں عنوانوں میں خلط کر دیا اور فرق نہیں کیا اس لئے مبتلا فی الغلط ہوئے ہیں ایسے یوں سمجھئے کہ مثلاً خبر رسول علیہ السلام کہ " عذاب القبر حق " اس کا تصور صرف اس عنوان سے کریں کہ یہ خبر رسول کی ہے اور یہ ملحوظ نہ ہو کہ اس خبر کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے تبلیغ فرما رہے تو پھر اس کا صدق استدلالی ہے مقدمتین سابقتین " کے استحضار پر موقوف ہے اگر اس خبر کا تصور بایں حیثیت کریں کہ یہ ایک ایسی خبر ہے کہ رسول ؐ نے اس کی تبلیغ عن اللہ تعالیٰ کی ہے اور یہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ کی خبر ہے جو منزہ عن الکذب والنقائص ہے تو اس صورت میں اس کا صدق بدیہی ہو جائیگا

استدلال کا محتاج نہیں ہے۔ فتدبر۔ لکن الکلام یہ اس وہم کا دفع ہے
کہ ممکن ہے کہ سائل کی مراد "اذا تصور مخبرہ بالرسالۃ" سے یہ ہو کہ وہ یوں
تصور کرے کہ اس خبر کا مخبر رسول ہے۔ اور اس کو اس میں سوائے تبلیغ من اللہ کے
اور کوئی دخل نہیں ہے تو اب صدق خبر بدیہی ہو جائیگا اور محتاج الی الاستدلال
نہیں ہوگا تو اس صورت میں سوال وجواب صحیح ہو جائیگا تو اس کو دفع کرتے
ہوئے کہا لکن الکلام کہ کلام خبر رسول فی حد ذاتہ کے صدق کے بارہ میں ہے
مع قطع النظر عن کونہ ما بلغہ من اللہ تعالی اور اسی پر قول شارح "قولہ وھو
ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی" دال ہے لانہ لم یقل ما بلغہ الرسول
یوجب العلم الخ تو صرف خبر رسول ہونیکی حیثیت سے مع قطع النظر عن کونہ
ما بلغہ یقیناً استدلالی ہے اور مقدمتین سابقتین کے استحضار پر موقوف ہے
ونظیرہ ان ثبوت الحدوث یعنی اس کی نظیر کہ عنوان خبر کا اختلاف صدق خبر
کے بدیہی اور کسبی ہونے میں مؤثر ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ عالم کا تصور من حیث
ذات العالم میں اس کے اوصاف اور حالات عارضہ سے قطع نظر کریں تو اس کیلئے
ثبوت حدوث نظری ہوگا جو استدلال مشہور کی طرف محتاج ہوگا۔ اگر عالم کا تصور
بوصف تغیر کریں اور عنوان یہ اختیار کریں العالم المتغیر حادث تو اس وقت میں
ثبوت حدوث للعالم بدیہی ہوگا محتاج الی الاستدلال المذکور نہیں ہوگا فتأمل
انہ موقوف علی انہ یکون ثبوت الحدوث للمتغیر بدیہیاً ولیس کذلک بل یحتاج
الی اثبات ان ما ثبت قدمہ امتنع التغیر علیہ ولکن المناقشۃ فی المثال لیس
من داب المحصلین ای عدم احتمال النقیض ماتن نے کہا کہ وہ علم جو خبر رسول
کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ مشابہ ہوتا ہے اس علم کے جو ثابت بالضرورۃ
یعنی بالبداہتہ ہوتا ہے جیسے محسوسات اور متواترات فی التیقن یعنی تیقن
میں مشابہ ہوتا تیقن کا معنی کیا فی عدم احتمال النقیض والثبات اس پر

محشی نے اعتراض کیا کہ عدم احتمال النقیض ثبات کو شامل ہے کیونکہ عدم احتمال النقیض سے مراد یہ ہے کہ احتمال نقیض نہ فی الحال ہو نہ فی المآل تو ثبات اس میں داخل ہے لہٰذا لفظ ثبات کا ذکر لغو اور بے فائدہ ہے اللھم الا ان یراد یعنی یہ کہ عدم احتمال النقیض سے عدم احتمال النقیض فی نفس الامر مراد ہو تو اس وقت اس سے جہل مرکب اور تقلید مخطیٔ نکل جائیگی کیونکہ ان دونوں میں نقیض کا احتمال فی نفسہٖ موجود ہے اور ساتھ یہ بھی مراد ہو عدم احتمال النقیض عند العالم فی الحال تو اس سے ظن خارج ہو جائیگا اور اس وقت لفظ ثبات لغو اور بے فائدہ نہیں ہوگا اس سے مراد ہوگا عدم الاحتمال فی المآل تو اس سے تقلید مصیب نکل جائیگی کہ اس میں احتمال نقیض فی المآل ہوتا ہے اگرچہ فی الحال نہیں ہے وفیہ ما فیہ وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم احتمال کی تعمیم کہ عدم الاحتمال فی نفس الامر کو شامل ہو جائے یہ خلاف معقول ہے کیونکہ عدم احتمال النقیض بمعنی عدم التجویز العقلی مراد ہے نہ یہ کہ جو اس کو اور امکان ذاتی کو بھی شامل ہو یعنی احتمال نقیض تجویز عقلی میں نہ ہو اور اس کا امکان ذاتی بھی نہ ہو ورنہ تو علوم عادیہ یقینیات سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ہمیں یقیناً معلوم ہے کہ جبل اُحد منقلب الی الذھب نہیں ہے کیونکہ عند العقل وقوع نقیض عند العالم محتمل نہیں ہے اگرچہ امکان ذاتی موجود ہے اور پھر عدم الاحتمال عند العالم کی تخصیص بالحال کرنا اس کا بھی کوئی قرینہ موجود نہیں ہے بلکہ متبادر یہ کہ عدم احتمال مطلقا یعنی عند العالم نہ حالاً ہو نہ مالاً فالاولیٰ ان یفسر یعنی اولیٰ یہ ہے کہ تیقن کی تفسیر الجزم المطابق کے ساتھ کی جائے اور لفظ ثبات تیقن کی تفسیر میں نہ لایا جائے تو بلکہ عام رکھا جائے سواء کان ثابتاً او غیر ثابت تو اس وقت ظن جہل مرکب اور تقلید مخطی خارج ہو جائیگی اور لفظ ثبات کا اضافہ تقلید مصیب کو خارج کر دیگا تو فائدہ حاصل ہو جائیگا قولہ فھو علم بمعنی الاعتقاد

یعنی جو علم استدلالی خبر رسول ؑ سے حاصل ہے وہ بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ہے۔ مطابق کی قید کے ساتھ جہل خارج ہو جائیگا اور جازم کے ساتھ ظن اور ثابت کے ساتھ تقلید تو محشی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ اگر مراد مصنف یہی ہو جو شارح نے پیش کی ہے تو پھر قول مصنف یضاھی العلم الثابت بالضرورۃ لغو ہو جاتا ہے کیونکہ قول مصنف یوجب العلم الاستدلالی اس مفہوم کیلئے کافی تھا کیونکہ ھذا ھو معنی العلم عند المتکلمین اور تمام علوم نظریہ استدلالیہ ایسے ہی ہوتے ہیں کہ وہ موجب اعتقاد مطابق جازم ثابت ہوتے ہیں پھر علم بخبر الرسول کے تخصیص بالذکر کی کیا وجہ ہے ؟ والا قرب تو اقرب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یضاھی العلم الخ سے یہ بیان کرنا ہے کہ وہ علم جو خبر رسول ؑ سے ثابت ہوگا وہ قوۃ التیقن اور کمال ثبات میں اقرب الی الضروریات ہے ؟ وکانہ اشارۃ گویا کہ یہ اس طرف اشارہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ دلائل نقلیہ چونکہ مستند الی الوحی ہوتی ہیں جو حق الیقین کی مفید ہے اور مستند الی التائید الالٰہی ہوتی ہیں جو مستلزم ہے کمال عرفان کو جو شائبہ وہم سے منزہ اور پاک ہے۔ بخلاف العقلیات الصرفۃ جو مستند الی الوحی نہیں ہیں وہ کدر اور میل و تخیل وہمی سے صاف نہیں ہوتیں۔

فان العقل یعارضہ الوھم فلا یصفو عن کدر قولہ علم بالتواتر شارح نے کہا حدیث البینۃ علی المدعی الخ بالتواتر معلوم ہے کہ یہ خبر رسول علیہ السلام ہے محشی نے کہا یہ صرف مثال دینے کی خاطر فرض محض ہے ورنہ تو حقیقتاً یہ حدیث مشہور ہے متواتر نہیں ہے ذکر فی الکافی ان ہذا الحدیث مشہور تلقتہ الائمۃ بالقبول حتی صار کالمتواتر و فی شرح الھدایۃ انہ فی حکم المتواتر لان الائمۃ قد اجتمعت علی قبولہ قولہ مع قطع النظر عن القرائن شارح نے اعتراض نقل کیا تھا کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہو وہ نوعین یعنی متواتر اور خبر رسول ؑ میں منحصر نہیں ہے بلکہ کچھ اور اخبار صادقہ بھی مفید للعلم ہیں۔ ان میں ایک خبر

مقرون بالقرائن بھی شمار کی تھی پھر اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد وہ خبر ہے جو سبب علم لعامۃ الخلق ہو محض خبر ہونیکی بنیاد پر مع قطع النظر عن القرائن تو محشی نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ خبر مفید للعلم کے اندر قرائن سے تو قطع النظر کی گئی ہے لیکن دلائل سے قطع النظر نہیں ہے جیسے خبر متواتر کہ اس کے صدق کی دلیل تواتر ہے اور خبر رسول اس کے صدق کی دلیل کونہ من الرسول ہے ان دلائل سے قطع نظر نہیں کی گئی حالانکہ یہ امور خارج از خبر ہیں اور موجب ہیں اس کے صدق کے ورنہ حقیقتاً خبر سبب علم نہیں ہے بلکہ مفید للعلم عقل ہوتا ہے اور خبر صرف طریق علم ہے لیکن خبر صادق کو سبب مستقل للعلم اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ اس سے معظم معلوماتِ دینیہ حاصل ہوتے ہیں جیسے خبر متواتر اور خبر رسول سے بخلاف خبر مقرون بالقرائن کے اس سے یہ استفادہ نہیں ہوتا اس لئے اس کو سبب مستقل شمار نہیں کیا گیا اور چونکہ خبر رسول سے معظم معلومات دینیہ حاصل ہوتے ہیں اس لئے اس کو سبب مستقل شمار کیا گیا ہے خبر مقرون بالقرائن سے یہ استفادہ نہیں ہوتا وقد یوجہ اور قطع النظر عن القرائن دون الدلائل کی وجہ سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ قرائن خبر سے منفک اور جدا ہوجاتے ہیں. قرائن موجود ہوتے ہیں. لیکن خبر متحقق نہیں ہوتی کبھی ایسے ہوتا ہے کہ قوم دار زید کی طرف تسارع کر رہی ہوتی ہے لیکن قدوم زید متحقق نہیں ہوتا بخلاف دلائل کے کہ یہ منفک عن الخبر نہیں ہوتے بلکہ جب دلائل متحقق ہونگے خبر ضرور متحقق ہوگی مثلاً تواتر خبر اور کونہ من الرسول یہ تحقق اور صدق خبر کے دلائل ہیں جب یہ متحقق ہونگے خبر ضرور متحقق ہوگی تو تحقق قرائن تحقق خبر پہ باعتبار جمیع اوقات کے دال نہ ہوئے بخلاف دلائل کے یہ تحقق خبر پر باعتبار جمیع اوقات دلائل کے دال ہیں تو خبر مدلل مفید للعلم دائماً ہوگی ولیس کذلک محشی نے اس وجہ کو رد کرتے ہوئے کہا والامر لیس کذلک کیونکہ اس مقام پر قرینہ سے مراد وہ قرینہ ہے جو صدق خبر پہ دال بدلالۃ قطعیہ ہو جس سے

صدق متخلف نہ ہو جیسے کہ قول شارح مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین بدلالۃ العقل اس پر دال ہے اور قرینہ قطعیۃ الدلالۃ تحقق خبر سے منفک نہیں ہوتا جیسے دلیل منفک نہیں ہوتی قولہ فی حکم المتواتر خبر اہل اجماع صادق اور مفید للعلم تھی اس کو شارح نے فی حکم المتواتر کہہ کر متواتر میں داخل کیا تھا۔ محشی نے اس کی وجہ پیش کر دی لانہ کذلک یعنی خبر اہل اجماع خبر متواتر کی طرح ہے کہ یہ بھی ایسی قوم سے صادر ہے جن کا تواطئو علی الکذب عقل کے نزدیک محتمل ہی نہیں ہے بلکہ عقل ان کے صادق ہونیکا حکم یقینی دیتا ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ متواتر میں یہ حکم ثابت بالبداھۃ ہے نظر و فکر کی ضرورت نہیں ہے اور اجماع میں ثابت بطریق النظر فی الدلیل ہے مثل قولہ علیہ السلام لن تجتمع امتی علی ضلالۃ وقولہ تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیۃ حاصل الجواب ان الحصر ای حصر الخبر الصادق فی النوعین المتواتر وخبر الرسول ؑ مبنی علی المسامحۃ ای علی التجوز والمجاز ہے کیونکہ مراد من المتواتر متواتر ہے اور وہ خبر جو فی حکم المتواتر ہے کالاجماع اور خبر رسول سے مراد خبر رسول ہے اور وہ بھی جو فی حکم خبر الرسول ہے جیسے خبر اللہ تعالیٰ اور خبر الملک۔ یہ حصر مبنی علی التحقیق نہیں ہے بلکہ مبنی علی التجوز ہے کہ ما فی حکم المتواتر کو متواتر میں اور ما فی حکم خبر الرسول کو خبر رسول میں درج کرنا مجازاً تو ہو سکتا ہے حقیقۃً نہیں ہے کیونکہ حقیقۃً تو خبر صادق پانچ قسم ہے قولہ قوۃ للنفس یہ عقل کی تعریف ہے یعنی عقل نفس کی ایسی قوۃ کا نام ہے جس کے بسبب نفس مستعد للعلوم ہوتا ہے ان قلت خلاصہ سوال یہ ہے کہ اسباب العلم ثلثۃ میں شارح نے جو وجہ حصر پیش کی ہے اس میں عقل کے آلہ غیر مدرک ہونیکی نفی کی ہے یعنی ایسا آلہ نہیں ہے جو غیر مدرک ہو بلکہ عقل خود مدرک ہے اور یہاں عقل کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدرک تو نفس ہے اور عقل

ایک ذریعہ اور آلہ ہے برائے نفس جس سے وہ نفس مستعد للعلوم والادراکات ہوتا ہے تو یہ اُس وجہ حصر کے منافی ہے کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عقل آلہ ہے جو مدرک یعنی نفس کا غیر ہے۔ قلتُ سے اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ وصف الشئ لا یسمی آلة له یعنی اس تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک قوۃ اور وصف ہے نفس کی جس کے بسبب وہ مستعد للادراک ہوتا ہے اور وصف شئ کو اس شئ موصوف کا آلہ نہیں کہا جاتا کیونکہ آلہ ایک ایسی شئ کا نام ہے جو فاعل سے وجود میں مغایر ہو اور فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچانے میں واسطہ ہو اور وصف شئ مغایر فی الوجود نہیں ہے بنسبت شئ موصوف کے لہٰذا یہ تعریف اس وجہ حصر کے منافی نہیں ہے۔ واما حمل الغیر علی المصطلح فبعیدٌ بعض نے سوال مذکور کا یہ جواب دیا کہ وجہ حصر میں جو عقل سے غیر مدرک ہونیکی نفی ہے اس غیر سے معنی اصطلاحی مراد ہے یعنی ما یمکن انفکاکه عن الاٰخر فی الوجود اب مراد یہ ہوگی اگر وہ ایسا آلہ نہیں جس کا انفکاک مدرک سے ہوسکے تو وہ عقل ہے تو عقل سے اس معنی میں غیریۃ کی نفی کرنا اس کے قوۃ و وصف للنفس ہونیکے منافی نہیں ہے کیونکہ وصف شئ مغایر بایں معنی نہیں ہوتی جیسے عین نہیں ہے ایسے غیر بھی نہیں ہے لا عین ولا غیر ہوئی لہٰذا غیر کی نفی بایں معنی صحیح ہے محشی نے اسے فبعید کہہ کر رد کردیا کیونکہ غیر کا یہ معنی اصطلاحی بعید از فہم ہے کیونکہ لفظ جو مطلق بولا گیا ہے اس سے متبادر مفہوم لُغوی ہے یعنی مغایر فی المفہوم اگر غیر کا اصطلاحی معنی تسلیم کیا جائے تو پھر بھی یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس قسم کی غیریۃ کی نفی صفات قدیمہ سے ہوسکتی ہے نہ صفات محدثہ سے کیونکہ صفات محدثہ اپنے موصوفات کی مغایر ہوتی ہیں کیونکہ ایسے صفات کا عدم اور بقائے موصوف ممکن ہے تو اس صورت میں انفکاک فی الوجود ہوجاتا ہے قوله

وقیل جوهرٌ یہ شارح نے عقل کی دوسری تعریف نقل کی ہے جس کا حاصل

یہ ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ساتھ اشیاء غائبہ کا ادراک ہوتا ہے
بالوسائط یعنی بواسطہ ترتیب المقدمات اور اس کے ساتھ محسوسات کا ادراک
ہوتا ہے بالمشاہدہ تو محشی نے اعتراض کر دیا کہ یہ تو بعینہا نفس کی تعریف ہے
کیونکہ غائبات اور محسوسات کلیہما کا ادراک تو نفس کے ساتھ ہوتا ہے۔
اور عقل جو مغایر للنفس ہے اس کے ساتھ تو صرف غائبات کا ادراک
ہوتا ہے نہ کہ محسوسات کا اس لئے عرف اور لغت کے اعتبار سے نفس اور
عقل مغائر ہیں لہٰذا شارح نے لفظ قیل کے ساتھ اس کے ضعف کی طرف
اشارہ کر دیا کیونکہ عقل بالمعنی المذکور بعینہ نفس ہے جو عرف اور لغت
کے خلاف ہے کیونکہ عرف اور لغت میں ایک دوسرے کے مغایر ہیں قولہ

ص ۴۹
سبب للعلم ایضا مصنف نے عقل کے سبب للعلم ہونیکی تصریح کر دی ہے
حالانکہ اسباب العلم ثلثۃ میں اس کو شمار کرنے سے اس کے سبب للعلم ہونا معلوم
ہو چکا تھا تو شارح نے اس تصریح کی وجہ پیش کی کہ اس کے سبب للعلم ہونیکو
ملاحدہ اور سمنیہ تسلیم نہیں کرتے اس لئے تصریح کی تاکہ ان پر صراحتہً
رد ہو جائے گا۔ محشی نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ علم کو مطلق رکھا ہے اس
کے ساتھ ضروری اور استدلالی وغیرہ کی تقیید نہیں اور لفظ علم کو معرف بلام الاستغراق
کیا تو اس سے اشارہ الی العموم کیا یعنی یہ سبب جمیع انواع علوم کا ہے۔
کوئی تخصیص لعلم دون علم نہیں ہے ففیہ ردٌّ بفرق المخالفین یعنی اس
تصریح کے اندر جمیع فریق مخالفین پر رد ہے لہٰذا شارح نے جو تخصیص
سمینہ اور فلاسفہ کی کر دی ہے یہ بلا وجہ تخصیص ہے اور عقل کے سبب للعلم
ہونیکے منکر مختلف فرقے ہیں ایک وہ لوگ جو عقل کے مفید للعلم ہونے کے
مطلقاً منکر ہیں دوسرا فرقہ ہندسیات اور حساب میں مفید للعلم مانتے ہیں اور
باقی میں منکر ہیں اور تیسرا نظریات میں مفید للعلم ہونیکا منکر ہے چوتھا فقط

الہیات میں پانچواں معرفۃ اللہ میں مفید ہونیکا منکر ہے ان جمیع فرق پر رد ہے۔ قولہ بناء علی کثرۃ الاختلاف ھذا دلیل لبعض الفلاسفۃ یعنی یہ ان فلاسفہ کی دلیل ہے جو الہیات میں مفید للعلم ہونیکے منکر تھے کیونکہ کثرۃ اختلاف ان میں ہے یہ سمنیہ کی دلیل نہیں کیونکہ سمنیہ تو جمیع نظریات میں مفید للعلم ہونیکا انکار کرتے ہیں حتی کہ ہندسہ اور حساب میں بھی اور ان میں تو کثرۃ اختلاف نہیں ہے اس لئے یہ دلیل ان کے دعوی کی مثبت نہیں ہوگی اور یہی وجہ محشی نے پیش کرتے ہوئے کہا اذلاکثرۃ اختلاف یعنی وہ علوم جو متسقۃ النظام ہیں جیسے ہندسیات اور عددیات ان میں تو کثرۃ اختلاف نہیں ہے حالانکہ سمنیہ تو ان میں بھی منکر ہیں لہٰذا یہ دلیل ان کے دعوی کی مثبت نہیں ہوگی قولہ متناقض جو بعض فلاسفہ کا خلاف تھا کہ نظر مفید للعلم فی الالہیات نہیں انہوں نے اس پر کثرت اختلاف سے استدلال کیا تھا۔ تو جواب بالمناقضہ ہے اسی دلیل کا کہ تم نے جو کثرۃ اختلاف کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ ذات الٰہ اور اس کے صفات معلوم نہیں ہو سکتے تو یہ مسئلہ خود الہیات کا ہے کیونکہ یہ نسبۃ عدم المعلومیۃ الی ذات اللہ تعالیٰ وصفاتہ ہے تو تم نے اس کو نظر کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ کیونکہ حاصل استدلال یہ ہے لو کان ذات اللہ وصفاتہ معلومًا بالنظر لما کثر الاختلاف وتناقض الاراء فیہ لکن اللازم منتف لانہ وقع کثرۃ الاختلاف فالملزوم مثلہ یعنی افادۃ النظر فی الالہیات تکون منتفیا تو ان پر نقض کیا گیا کہ تم لوگ یہ مسئلہ الہیات کا ثابت بالنظر کر رہے ہو لہٰذا یہ تمہارے دعوی کے ساتھ متناقض ہوگا۔ لکن یرد ان یقال لیکن یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ طائفہ علم و یقین کے انتفاء کا قائل ہے اور ظن کے انتفا کا قائل نہیں تو وہ دعوی کر سکتے ہیں کہ ہماری یہ دلیل اس مسئلہ میں صرف مفید ظن ہے یقین نہیں لہٰذا ہمارے مسلک کے منافی نہیں ہے فلا یکون فاسدا

شارح نے ان فلاسفہ کا جواب از تناقض مذکور نقل کیا کہ یہ معارضہ للفاسد بالفاسد ہے تو شارح نے اسے رد کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ معارضہ تمہیں کسی شئ کا فائدہ دیتا ہے تو فاسد نہ ہوا اگر فائدہ کچھ نہیں تو پھر معارضہ لغو ہوا تو محشی نے اسی فلا یکون فاسداً پر اعتراض کر دیا کہ ص۹۹ یرد علیہ حاصل اعتراض یہ ہے کہ افادہ الزام منافی فساد نہیں ہے کیونکہ الزام کی دار مدار ایسے مقدمات پر ہوتی ہے جو خصم کے نزدیک مسلمات میں سے ہوں اگرچہ قائل اسے تسلیم نہ ہی کرے چونکہ جو حضرات نظر کو مفید للعلم مانتے ہیں اور ان کے نزدیک افادہ نظر للعلم مسلمات سے ہے اس لئے انہوں نے اسی تسلیم پر بنیاد رکھ کے الزام دیا ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک یہ معارضہ فاسد ہی کیوں نہ ہو ایسی حجج الزامیہ شائع ذائع فی الکتب ہیں اور ان کے غیر مفید ہونیکا قول صحیح نہیں ہے بلکہ تقوّل اور افترا ہے فان قیل سے شارح نے نظر کے مفید للعلم ہونے پر یہ شبہ نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظر کا مفید للعلم ہونا اگر یہ مسئلہ بدیہی ہے تو اس میں خلاف و اختلاف نہ ہوتا اگر نظری ہے تو پھر اثبات النظر بالنظر ہوا جو دور ہے لہٰذا یہ مسئلہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ اس پر محشی نے اعتراض کر دیا ھذا انما ینفی العلم بالافادۃ لا نفس الافادۃ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ شبہ صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ نظر کے مفید للعلم ہونیکا ہمیں علم نہ ہو اس پر دال نہیں ہے کہ نظر فی حد ذاتہ مفید للعلم نہ ہو حالانکہ دعویٰ یہی تھا کہ نظر فی حد ذاتہ مفید للعلم نہیں وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مفید للعلم ہونیکا ہمیں علم نہیں ہو سکتا کیونکہ حاصل استدلال یہ ہے کہ نظر کا مفید للعلم ہونا ضروری نہیں یعنی حاصل بلا استدلال ہو ایسے نہیں ہے اور نظری بھی نہیں یعنی حاصل بالاستدلال بھی نہیں ہے

تو اس سے معلوم ہوا کہ نظر کا مفید للعلم ہونا ہمیں حاصل نہیں ہوسکتا اور حصول الشیٔ لنا یہی تو علم ہوتا ہے تو اس سے صرف علم بالافادہ کی نفی ہوئی اور مفید فی نفسہ کی نفی نہ ہوئی حالانکہ مدعیٰ یہی ثانی امر تھا جو ثابت نہیں ہوا لکن القائل سے اس کا جواب دیا کہ جو قائل بنفس الافادہ ہے وہ قائل بعلم الافادہ بھی ہے اور جو منکر ہے وہ ان دونوں کا انکار کرتا ہے معًا یعنی دونوں کا مجموعی طور پر انکار کرتا ہے۔ جب فان قیل کے ساتھ علم بالافادہ کی نفی ہوگئی تو مجموع من حیث المجموع کی نفی ہوگئی کیونکہ ایک حصہ کے انتفاء کے ساتھ مجموعہ تو منتفی ہوجاتا ہے۔ قولہ اثبات النظر بالنظر ای اثبات افادۃ بالنظر الخ عبارۃ میں تقدیر مضاف کیا کیونکہ کلام اسی بارہ میں ہے کہ نظر افادہ علم کرتی ہے یا نہیں کرتی تو اس صورۃ میں دور لازم آتا ہے کیونکہ اگر یہ مسئلہ کلیہ کہ کل نظر صحیح مفیدٌ للعلم اگر یہ نظری ہے تو اس کا اثبات نظر مخصوص پر موقوف ہوگا۔ جو اس قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی اور یہ نظر مخصوص جو اس قضیہ کلیہ کو ثابت کرے گی کہ ہر نظر صحیح افادۃ علم کرتی ہے تو یہ نظر مخصوص خود ہی اس قضیہ کلیہ میں درج ہے تو نظر مخصوص کا مفید للعلم ہونا خود اسی نظر مخصوص کے مفید للعلم ہونے پر موقوف ہوا تو یہ اثبات شئی بنفسہ ہوا جو کہ باطل ہے وقد یقال معنی اثبات الحکم یہ جواب ہے دفع دور کا حاصل اس کا یہ ہے کہ ماسبق سے جو لازم آیا ہے وہ ہے اثبات افادۃ النظر المخصوص ما فادۃ النظر المخصوص تو اس سے اثبات الشیٔ بنفسہ لازم نہیں آتا جو باطل ہے کیونکہ اثبات الحکم بالنظر سے مراد استفادۃ العلم بالحکم من النظر ہوتا ہے یعنی اس نظر سے ہمیں علم بالحکم حاصل ہوجائے گا یعنی جب ہمیں مقدمات مرتبہ کا علم ہوگا تو ان سے علم بالحکم حاصل ہوجائیگا یہ صرف کون النظر مفیداً پر موقوف ہے یعنی اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس کے مفید

ہونیکا ہمیں بھی علم ہو خواہ ہمیں اس کا علم نہ ہو تو چونکہ نظر صحیح نفس الامر میں مفید ہے تو ہمیں نظر سے علم الحکم حاصل ہو جائیگا تو گویا جب ہم قضیہ کلیہ کون النظر الصحیح مفیداً کو نظر مخصوص سے ثابت کریں گے تو اس سے استفادہ علم ہوگا نظر مخصوص کے مفید ہونیکا اور یہ علم حاصل ہوگا کون النظر مفیداً فی الواقع سے یہ نہیں ہے کہ ہمیں اس کا علم بھی ہو تو استفادۃ العلم بالافادۃ لازم آیا من نفس افادتہ فی الواقع لا من العلم بافادتہ ولا خلل فیہ لان ہذا لیس اثبات الشئ بنفسہ وقد زیّفہ الشارح الخ یعنی شارح علامہ نے اس جواب کو شرح مقاصد میں ضعیف اور کمزور قرار دیا ہے اس لئے اس جواب کی طرف یہاں شرح عقائد میں التفات نہیں کی حاصل تزییف یہ ہے کہ نظر کے مفید ہونیکا علم یہ مستفاد ہوتا ہے علم بذالک النظر سے اور علم بافادتہ سے یعنی ایک تو علم بالنظر ہو دوسرا یہ کہ علم ہو کہ یہ نظر افادہ کرتی ہے۔ کیونکہ نتیجہ لازم الدلیل ہوتا ہے تو علم باللازم اس وقت حاصل ہوتا ہے جب علم باللزوم اور تحقق ملزوم کا بھی علم ہو تو اس صورت میں جو دلیل ملزوم کے درجہ میں ہے اس کا علم بھی اور تحقق ملزوم کا بھی علم ہو تو ان علمین سے علم باللازم یعنی علم بالنتیجہ حاصل ہوگا فیعود الاشکال آخر علم باللازم علم باللزوم وعلم بالملزوم سے حاصل ہوگا اور یہ بھی معلوم ہو کہ تحقق ملزوم کے علم سے علم باللازم حاصل ہوتا ہے۔ وانہ دورٌ یعنی یہاں توقف الشئ علی نفسہ لازم آرہا ہے یعنی توقف افادۃ النظر علی افادتہ لازم آرہا ہے جو حاصل دور ہے حقیقی دور نہیں ہے کیونکہ وہ توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ کو دور کہتے ہیں وہ لازم نہیں آیا والنظری قد یثبت بنظر مخصوص یعنی کون کل النظر الصحیح مفیداً اگرچہ قضیہ کلیہ نظری ہو تو اسکا اثبات نظر مخصوص کے ساتھ ہوگا جو بدیہی ہے اور یہاں اثبات الشئ بنفسہ لازم نہیں آئیگا جو حاصل دور تھا کیونکہ ہم قضیہ کلیہ یعنی کل نظر صحیح مفیدٌ کو شخصیہ ضرور یہ سے ثابت کریں گے یعنی نظر مخصوص

سے من حیث خصوص ذاتہ یعنی نظر مخصوص جو من حیث ذاتہ مفید ہے تو جب
یہ مفید ہوتی تو اس سے کلیہ ثابت ہوگا اور اس نظر مخصوص کو بعنوان النظر تعبیر
نہیں کریں گے اگر یہ فرض کریں کہ یہ نظر مخصوص افرادِ نظریں سے نہیں ہے۔
تا بھی مثبت کلیہ ہوگی تو مثبت نظر مخصوص من حیث خصوص ذاتہ کے ہوگی۔
اور مثبت بصیغۃ اسم المفعول قضیہ کلیہ ہوگا لہٰذا اثبات الشیٔ بنفسہ لازم نہیں
آئیگا باقی رہا یہ سوال کہ یہ قضیہ شخصیہ چونکہ کل نظر صحیح میں داخل ہے لہٰذا یہ
بھی تو نظری ہوگا بدیہی نہیں ہوسکتا اس کا جواب دیا ویجوزان تکون
الکلیۃ الخ یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ قضیہ کلیہ نظریہ ہو اور شخصیہ ضرور یہ
جب کہ اس کو بعنوان کلیہ نہ لیا جائے یعنی اس کو بایں حیثیت اخذ نہ کریں۔
کہ کل نظر میں درج ہو کر یہ بھی تو نظر ہے بلکہ اس سے قطع نظر کرکے بحیثیت خصوصیۃ
ذات کے اخذ کریں نہ بعنوان کلیہ لہٰذا نظریۃ محمول لازم نہیں آئیگی پس لازم
یہ آئیگا کہ ہذا النظر کا حکم یعنی کو نہ مفیداً کو من حیث النظر ثابت کریں گے۔
اسی نظر کے حکم سے من حیث خصوص ذاتہ لا من حیث انہ نظر ولا خلل فیہ
کیونکہ مثبت بصیغہ اسم فاعل خصوصیۃ ذات ہے اور مثبت بصیغہ اسم
مفعول میں خصوصیۃ ذات ملحوظ نہیں بلکہ صرف کو نہ نظراً صحیحا پیش نظر ہے۔
جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث تو یہ مثبت ہے برائے نتیجہ بداھۃً اگرچہ
اس کے نظر ہونے سے قطع نظر کرلیں بلکہ آپ یہ خیال کریں کہ یہ نظر کا فرد نہیں
ہے تا بھی مثبت نتیجہ بالضرورۃ ہوگی قولہ من غیر احتیاج الی التفکر
الاولی ان یقول چونکہ شارح نے بداھۃ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا باولِ
التوجہ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدیہی صرف اول توجہ کے ساتھ حاصل ہوتا
ہے توجہ کے علاوہ اور کسی سبب کا محتاج نہیں ہوتا اور من غیر احتیاج الی
التفکر دلالت کرتا ہے کہ نظر و فکر کا محتاج نہ ہو اس کے علاوہ کسی اور سبب

کا محتاج ہو تو مثلاً تجربہ وغیرہ کا تو پھر بھی بدیہی اور ضروری ہوگا حالانکہ ایسے نہیں
لہذا اولی اور بہتر یہ تھا کہ یوں کہتا من غیر احتیاج الی السبب لان ما یحصل
باوّل التوجہ لا یحتاج الی مطلق السبب اور یہ عبارت تقاضہ کرتی ہے کہ صرف
نظر و فکر کا محتاج نہیں تو نفی خاص سے نفی عام لازم نہیں آتی۔ باقی اولی کہا
اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ تفکر سے مراد معنی لغوی ہو یعنی اول توجہ کے
علاوہ کسی اور امر کے ملاحظہ کا محتاج نہ ہو خواہ نظر و فکر ہو یا احساس و تجربہ
وجعلہ تفسیر الاول التوجہ یعنی من غیر احتیاج الی التفکر کو اول التوجہ کی
تفسیر بنا دیا جائے اور اوّل توجہ سے مراد یہ ہو کہ فکر و ترتیب کا محتاج نہ ہو یہ
مراد نہیں کہ کسی شئ کی طرف محتاج نہ ہو تو کہا کہ یہ شارح کی تقریر کے ساتھ ملائمۃ
اور مناسبۃ نہیں رکھتی کیونکہ وہ دلالت کرتی ہے کہ ضروری کے اندر مباشرۃ اسباب
اصلاً نہیں ہوتی کیونکہ اس کے مقابل اکتسابی کی تفسیر میں کہا مایکون لمباشرۃ
الاسباب مدخل فی حصولہ یعنی جس کے حصول میں مباشرۃ اسباب کو
کچھ دخل ہو تو معلوم ہوا کہ ضروری وہ ہوتا ہے جس کے حصول میں مباشرۃ اسباب
کو اصلاً دخل نہ ہو قولہ فهو ضروری یعنی مصنف کی عبارۃ اور تقریر
شارح سے ظاہر ہوتا ہے کہ ضروری مقابل ہے اکتسابی کا اور شارح نے
اکتسابی کی تفسیر کی ہے الحاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار یعنی اسباب کا استعمال
اپنے اختیار کے ساتھ کرنیکے بعد جو علم حاصل ہوگا وہ اکتسابی ہوگا اب ضروری
اس کے مقابلہ میں ہے یعنی اختیار کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا بلکہ بلا اختیار
حاصل ہو جاتا ہے اور ضروری کی مثال پیش کی ہے العلم بان کل الشئ اعظم
من جزئہ تو یہ مثال ممثل لہ کے موافق نہیں ہے کیونکہ یہ مثال موقوف علی
الالتفات ہے اور التفات مقدور ہے یعنی تحت القدرۃ والاختیار ہے اور
تصور طرفین بھی ضروری ہے اور یہ دونوں تصور مقدورین یعنی درج تحت القدرۃ

دالاختیار ہیں لہٰذا یہ تو حاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار ہے ضروری کیسے ہوگا
وانہ یلزم ان یکون مصنف نے اگلی عبارت میں کہا وما ثبت
بالاستدلال فھو اکتسابی تو اسی پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ بعض علم جو ثابت
بالعقل ہیں جیسے حدسیات اور تجربیات ان کا حال مہمل ہو جائیگا کیونکہ یہ اول
توجیہ کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ یہ موقوف علی الحدس والتجربہ ہیں لہٰذا ضروری
نہ ہوئے اور نہ ثابت بالاستدلال ہیں تو اکتسابی بھی نہ ہوئے لہٰذا اولی وہی
ہے جو بعض شروح میں ہے کہ بداھۃ کا معنی ہے عدم توسط النظر لہٰذا حدسیات و
تجربیات و وجدانیات بدیہی میں داخل ہوں گے کیونکہ ان کا حصول بلا توسط
النظر ہے ضروری مقابل اکتسابی و استدلالی ہے اور یہ دونوں مترادف و ہم معنی ہیں
ویفسر ممالایکون تحصیلہ مقدوراً شارح نے اس علم کو جو مباشرۃ اسباب
کے ساتھ حاصل ہوتا ہے دو قسم کر دیا ہے ایک استدلالی جو صرف نظر فی المقدمات سے
حاصل ہوتا ہے دوسرا اکتسابی جو مباشرۃ اسباب بالاختیار سے حاصل ہوتا ہے۔
سبب خواہ نظر فی المقدمات ہو یا صرف عقل ہو اور تقلیب الحدقہ یعنی آنکھ لگانا
یا اصغا یعنی کان لگانا ہو تو استدلالی خاص ہوا من الاکتسابی اور اکتسابی عام ہے
ہر استدلالی اکتسابی ہوگا ولاعکس اب ضروری بمقابلہ اکتسابی بھی ہوتا ہے جس کی
تفسیر شارح نے کی مالایکون تحصیلہ مقدوراً تو اس پر سائل نے سوال کر دیا کہ
علم بحقیقۃ الواجب تعالیٰ مقدور للبشر نہیں ہے تو پھر یہ ضروری ہوگا تو محشی نے
اس کا جواب دیا کہ لفظ ما سے مراد العلم الحاصل ہے یعنی حاصل بالفعل ہو اور
غیر مقدور ہو اسے ضروری کہتے ہیں کیونکہ یہ علم حادث کا قسم ہے اور حدوث مستلزم
حصول ہے تو ضروری وہ ہے جو حاصل ہوگا اور ہوگا غیر مقدور للبشر اور ما سے
مراد ایسا علم نہیں ہے جو حاصل ہو یا ممکن الحصول ہو لہٰذا علم بحقیقۃ الواجب کے
ساتھ نقض وارد نہیں ہوگا کیونکہ علم بحقیقۃ الواجب کے ساتھ نقض وارد نہیں ہوگا

کیونکہ علم بحقیقۃ الواجب اگرچہ متکلمین کے نزدیک ممکن الحصول ہے لیکن حاصل بالفعل نہیں ہے اور ضروری حاصل بالفعل کی قسم ہے لہٰذا نقض مذکور وارد نہیں ہوگا۔ لکن ین دان بعضہم لیکن یہ اشکال وارد ہوتا کہ بعض حضرات یعنی شارح مواقف نے ضروری کی تغسیر ہی مالایکون تحصیلہ مقدورا سے کی ہے اور اس نے حسیات کو ضروری میں درج کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ حسیات ایسے امور پر موقوف ہیں جو ہمارے لئے مقدور نہیں ہیں کیونکہ ہم ان امور کی تفاصیل نہیں جانتے اور نہ زمان حصول جانتے ہیں کہ وہ قبل الاحساس حاصل ہوئے یا مع الاحساس اور یہ امور مقدور للبشر نہیں ہیں اور شارح علامہ نے یہاں ان کو کسبی میں درج کیا ہے جو ضروری کا قسیم ہے فما ھوالحق وجوابہ شارح علامہ نے ضروری میں دخل قدرۃ کی نفی کی اور کسبی وہ ہے جس کے اندر قدرۃ کو دخل ہو تو اس لحاظ سے حسیات کسبی میں درج ہیں کیونکہ ان کے حصول میں قدرۃ کو کچھ نہ کچھ دخل ہے مثلاً تقلیب الحدقہ اور اصغاء سمع اور شارح مواقف نے ضروری میں استقلال قدرۃ کی نفی کی بہرحال عقل حسیات کے ادراک میں بالاستقلال قدرہ نہیں رکھتا لہٰذا یہ ضروری میں درج ہونگے ولکل وجھۃٌ ھو مولیہا قولہ وقد یقال فی مقابلۃ الاستدلالی شارح علامہ نے علم ضروری کے متعلق کہا ہے کبھی بمقابلہ اکتسابی بمعنی حاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار کے آتا ہے اس وقت ضروری کا معنی ہوگا مالایکون تحصیلہ مقدوراً یعنی اس کا حاصل کرنا تحت قدرۃ البشر واختیارہ نہ ہو بلکہ بمجرد الالتفات حاصل ہو اور کبھی ضروری بمقابلہ استدلالی ای الحاصل بالنظر فی الدلیل کے آتا ہے تو ضروری کا معنی ہوگا ۔ ما یحصل بدون فکرٍ ونظرٍ فی الدلیل اسی وجہ سے بعض حضرات علم جو حاصل بالحواس ہوتا ہے اس کو اکتسابی میں درج کرتے ہیں کیونکہ یہ حاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار ہوتا ہے من تقلیب الحدقہ واصغاء الاذان تو یہ ضروری

نہیں ہوگا اور بعض حضرات علم حاصل بالحواس کو ضروری میں داخل کرتے جو
بمقابل استدلالی ہے کیونکہ یہ علم حاصل بدون الاستدلال ہے یعنی بغیر فکر و
نظر فی الدلیل ہے۔ محشی نے کہا لیشیر ان الکلام یعنی اشارہ کر رہا ہے کہ کلام
فی العلم التصدیقی ہے کیونکہ ضروری اور استدلالی یہ دونوں قسم تصدیق ہیں
کیونکہ نظر فی الدلیل تصدیق میں ہوتی ہے لا فی التصور اور ضروری جو مقابل استدلالی
ہے وہ تصدیق کا قسم ہوگا شارح علامہ نے کہا فظهر انه لا تناقض فی کلام
صاحب البدایة محشی نے کہا وجه التناقض انه جعل الضروری فی مقابلة
الاکتسابی صاحب البدایہ نے اولاً علم حادث کی تقسیم الی القسمین کی ہے ایک
ضروری اور یہ وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ نفس عبد میں پیدا فرما دیتا ہے جسمیں
عبد کے کسب و اختیار کو دخل نہیں ہوتا جیسے اپنے وجود کا علم دوسرا اکتسابی جو
بواسطہ کسب عبد و مباشرت اسباب ہوتا ہے پھر اس کے بعد صاحب البدایہ
نے واسبابه ثلثة الحواس السلیمة والخبر الصادق ونظر العقل اب اس لحاظ
سے وہ علم جو حاصل بنظر العقل ہے وہ اکتسابی ہوگا کیونکہ بمباشرة السبب ہوا پھر
اس نظر عقل والے کو تقسیم کیا اور فرمایا والحاصل من نظر العقل نوعان ضروری
یحصل باول النظر... و استدلالی چونکہ حاصل بنظر العقل اکتسابی ہے۔
ضروری اس کا قسیم اور مقابل تھا اب قسم بن گیا ہے تو فکان قسیم الشئ قسما منه
وحاصل الدفع حاصل جواب یہ ہوا کہ قسیم وہ ضروری تھا جو مقابل اکتسابی
ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو مقابل استدلالی ہے لہٰذا قسیم الشئ قسم نہیں
بنتا دلیت شعری کیف یتخیل یعنی دفع تناقض کی ضرورت اس وقت ہوتی
جب تناقض تو متحقق ہو سکے بدایہ کی کلام میں تناقض متخیل ہی نہیں ہو سکتا
اگرچہ ضروری کا ایک ہی معنی ہو یعنی جو مقابل اکتسابی ہے کیونکہ تناقض اس
وقت ہو سکتا ہے جب کہ عبارۃ بدایہ کا یہ مفہوم ہو کہ وہ علم جو حاصل بنظر

عقل ہو کر منقسم الی الضروری والا استدلالی ہے یہ اکتسابی کا قسم ہے یعنی حاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار ہے حالانکہ مفہوم ہدایہ ایسے نہیں ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حصول علم خواہ ضروری ہو یا نظری بدون سبب من الاسباب نہیں ہو سکتا خواہ سبب مباشر ہو یا غیر مباشر تو صاحب البدایہ نے اس علم کو جو حاصل بسبب من الاسباب ہو منقسم الی النوعین کیا ہے ایک وہ جو اللہ تعالیٰ عبد میں خود پیدا فرما دیتا ہے بغیر کسب واختیار من العبد و بغیر صرف اسباب العلم یہ ہوا ضروری دوسرا جو اللہ تعالیٰ عبد میں پیدا فرما دیتا ہے بتوسط اختیار العبد وصرف اسبابہ یہ ہے اکتسابی جو مباشرۃ اسباب کے ساتھ حاصل ہو اس کے بعد صاحب البدایہ نے کہا واسبابہ ثلثۃ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق والنظر العقل تو یہ تقسیم مطلق اسباب کی ہے خواہ وہ اسباب مباشرۃ یا غیر مباشرۃ اور یہ اسباب بالمعنی الاعم ضروری اور استدلالی دونوں کو شامل ہے کیونکہ اسبابہ ای اسباب العلم میں کوئی قید نہیں کی نہ مباشرۃ کی اور نہ غیر مباشرۃ کی بلکہ مطلق رکھا ان مطلق اسباب میں سے جو علم بسبب نظر عقل کے حاصل ہو یعنی توجہہ عقل اور ملاحظہ عقل سے اس کو منقسم کیا ضروری اور استدلالی کی طرف تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قسیم الشئ یعنی ضروری جو قسیم اکتسابی تھا وہ اس کا قسم ہو جائے کیونکہ اکتسابی تو حاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار تھا اور نظر عقل اسباب مباشرۃ میں سے نہیں ہے لہذا یہ اکتسابی میں داخل نہیں ہوگا بلکہ نظر عقل سے مراد صرف توجہہ عقل بھی ہو سکتی ہے جو علی وجہ المباشرۃ بالاختیار نہیں ہوتی کیونکہ مقدور عبد نہیں ہے جیسے وجدانیات میں جیسے علم بوجودہ و تغیر احوالہ تو یہ ہوا ضروری جو بغیر سبب مباشر کے حاصل ہے یہ تو اکتسابی کا قسم نہیں ہے بلکہ قسیم ہے تو قسیم الشئ قسمالہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا تناقض نہ ہوا۔ اور نظر عقل کا دوسرا قسم ہے استدلالی جو نظر عقل سے حاصل ہوگا۔ علی وجہ

المباشرۃ یعنی اس توجہ عقل سے جو بالقصد والاختیار ہو جو نظریات میں ہوتی ہے یا ان بدیہات میں جو وجدانیات کے علاوہ ہیں خلاصہ یہ کہ جو علم حاصل ہوگا بنظر العقل علی وجہ المباشرۃ والاختیار یہ ہوگا کسبی اور استدلالی ۔

ولو سلم فیجوزان یکون یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اسباب ثلثۃ میں مقسم سبب مباشر ہے تو پھر بھی تناقض نہیں آتا کیونکہ فیجوزان یکون بین المقسم والاقسام عموم من وجہ اس کی تشریح سے پہلے یہ یاد رکھئے کہ تقسیم کا معنی ہے ضمّ قیودٍ مختلفۃٍ الی امرٍ واحدٍ تو ان قیود کے ضم ہونے سے اقسام حاصل ہو جاتے ہیں جیسے حیوان امر واحد ہے ۔ قید ناطق اور ناہق کی ملایئے تو حیوان ناطق اور حیوان ناہق یہ حیوان کی اقسام ہو جائینگے ۔ اور پھر یہ جانئے کہ مقسم عام مطلق ہوتا ہے اور قسم خاص مطلق لیکن قسم میں جو قید ضم ہوتی ہے وہ مقسم سے عام من وجہ بھی ہو سکتی ہے جیسے حیوان کو منقسم کریں الی الحیوان الابیض والاسود اگرچہ قسم یعنی حیوان ابیض خاص مطلق ہے بنسبت مطلق حیوان کے لیکن اس قسم میں جو قید ابیض ضم ہے وہ بنسبت حیوان کے عام من وجہ ہے وھو ظاھرٌ اب اسی طرح اس جواب تسلیمی پر غور کریں جو کہا ہے ان یکون بین المقسم والاقسام عموم من وجہ اقسام سے مراد وہ قیود ہیں جن کے ملنے کی وجہ سے قسم بنتا ہے تو اب خلاصہ جواب یہ ہوگا کہ مقسم سبب مباشر ہے تو اس کے اقسام ثلثۃ ایک نظر عقل جو مقید ہے بقید السبب المباشر تو عقل اور جو اس کے ساتھ قید ہے السبب المباشر کی ان کے درمیان عموم من وجہ ہے کیونکہ نظر عقل وجدانیات میں متحقق ہے لیکن سبب مباشر نہیں ہے اور حسیات اور خبر صادق میں سبب مباشر متحقق ہے لیکن نظر عقل متحقق نہیں ہے اور نظریات میں سبب مباشر اور نظر عقل دونوں متحقق ہیں اب وہ علم جو حاصل بنظر العقل ہے اس کا ایک قسم ضروری ہے جو اول توجہ کے ساتھ حاصل ہوگا گویا یہ سبب مباشر بالقصد والاختیار کے ساتھ حاصل نہ ہوا

لہذا یہ داخل فی الاکتسابی نہ ہوا اور اس کا قسم نہ بنا تو تقسیم الشئی فنسما
منہ نہ ہوا اور تناقض بھی نہ ہوا اور دوسرا قسم ہوگا استدلالی جو نظر عقل سے
بحیثیت سبب مباشر بالقصد والاختیار ہونیکے حاصل ہوگا فلا تناقض
نعم یرد[۵۳] البتہ تقسیم ثانی یعنی جو علم حاصل بنظر العقل کی تقسیم الی الضروری
والاستدلالی کی گئی ہے ان دونوں میں حصر نہیں ہوگا کیونکہ حدسیات اور تجربیات
کے ساتھ حصر منتقض ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ ضروری میں داخل نہیں ہوسکتے کیونکہ ان کا
حصول باول التوجہ یعنی بدون سبب مباشر نہیں ہے بلکہ ان کا حصول حدس
اور تجربہ پر موقوف ہے جو سبب مباشر ہیں اور استدلالی میں بھی داخل نہیں
ہیں کیونکہ نظر فی الدلیل کی طرف محتاج نہیں ہیں لہذا اس حصر کو برقرار رکھنے
کی خاطر من غیر تفکر کو اول نظر کی تفسیر قرار دینا پڑیگا تو پھر حدسیات و
تجربیات ضروری میں داخل ہوجائینگے حصر برقرار رہے گا حاصل یہ کہ تناقض دفع
کرنے کے لئے من غیر تفکر کو اول النظر کی تفسیر بنانیکی ضرورۃ نہیں ہے البتہ
حصر کو برقرار رکھنے کی خاطر ضرورت ہے تاکہ الکل اعظم من الجزء ضروری میں
داخل رہے حالانکہ یہ التفات مقدور اور تصور طرفین مقدور پر موقوف ہے
لیکن چونکہ محتاج الی التفکر نہیں ہے لہذا اول نظر کے ساتھ حاصل ہوا لہذا
یہ حاصل بالبداہتہ ہوا۔ قولہ حتی یرد[۵۴] بہ الاعتراض مصنف نے اس وہم
کو دفع کیا جو اسبابہ ثلثۃ کے متعلق ہوسکتا تھا اسباب علم ان ثلثہ کے
علاوہ الہام بھی تو ہے مصنف نے دفع کرتے ہوئے کہا والہام لیس من
اسباب المعرفۃ بصحۃ الشئ عند اهل الحق حتی یرد بہ الاعتراض
محشی نے اس پر اضافہ کیا فیحتاج یعنی جب اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا تو
اس کے دفع کرنے میں اس کی طرف احتیاج نہیں ہے کہ کہا جائے کہ چونکہ الہام
کو سبب مستقل شمار کرنے کے ساتھ غرض صحیح متعلق نہیں تھی اس لئے اس کو

سبب مستقل شمار نہیں کیا گیا بلکہ اس کو عقل میں درج کر دیا گیا ہے ۔ جیسے حدس اور وجدان و تجربہ کے متعلق یہی جواب دیا گیا تھا اس جواب کی یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل حق کے نزدیک الہام اسباب معرفۃ اور علم میں سے نہیں ہے شارح نے یہ اعتراض کر دیا کہ الآان تخصیص الصحۃ بالذکر مما لا وجہ لہ یعنی لفظ صحۃ کے ذکر کرنیکی کوئی وجہ نہیں کیونکہ الہام سے جیسے صحۃ شئی کی معرفۃ حاصل نہیں ہوتی ایسے فساد شئی کی معرفۃ بھی حاصل نہیں ہوتی تو عبارت یوں ہوتی اسباب المعرفۃ بشئ محشی نے قیل الصحۃ ھھنا کے ساتھ جواب دیا کہ یہاں صحۃ بمعنی ثبوت کے ہے جیسے اس شعر میں ہے صح عند الناس انی عاشق ۔ غیران لم یعرفوا عشقی لمن یعنی ثبت عند الناس محشی نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا وجوابہ انہ خلاف الظاھر کیونکہ متبادر من لفظ اطلاق الصحۃ ضد الفساد ہے وفیہ استدراک یعنی لفظ صحۃ بلا فائدہ زائد ہے کیونکہ من اسباب المعرفۃ بالشئی کہنا کافی تھا وایہام خلاف المقصود کیونکہ لفظ صحۃ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے ایک مقابل فساد دوسرا بمقابل مرض تیسرا علی مطابقۃ الشئی للواقع چوتھا ثبوت تو جب آپ نے ثبوت کے معنی میں تخصیص کر دی تو اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ صحۃ بمعنی غیر الثبوت کیلئے سبب بنتا ہے حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے اور صحۃ چونکہ متبادراً ضد الفساد پر آتا ہے تو اس سے مفہوم ہوتا ہے فساد الشئی کی معرفۃ کا سبب بنتا ہے یہ بھی خلاف مقصود ہے قولہ فکانہ اراد شارح نے تقلید اور ظن کو اسباب العلم سے خارج کرنے کے لئے کہا کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور تقلید مفید اعتقاد جازم ہوتی ہے لیکن یہ اعتقاد ثابت ہوتا نہیں بلکہ قابل زوال ہوتا ہے اور کانہ اراد تو گویا مصنف کا ارادہ اسباب العلم میں علم سے وہ معنی ہے جو ظن اور اعتقاد قابل زوال کو شامل نہیں ہے لہٰذا خبر واحد اور تقلید اسباب علم سے نہیں ہوگی محشی نے کہا کلمۃ

کأن غیر مرضیة کیونکہ شارح نے ماسبق تصریح جزی کی ہے کہ علم عند المتکلمین غیر یقینیات پر اطلاق نہیں ہوتا اس لئے تجلی کو بمعنی انکشاف تام کہا تھا جب یہ بات یقینی ہے تو پھر کأن کا لفظ کیسے پسندیدہ ہو سکتا ہے جب کہ یہ ظنی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے فتأمل وجہ تأمل یہ ہے کہ علم کا اطلاق ادراک مطلق پر بھی ہوتا ہے جزم و یقین کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اس لئے کا نہ بول دیا قولہ مما یعلم بہ الصانع اشارۃ الی وجہ التسمیۃ یعنی لفظ عالم مشتق من العلم ہے اور آلہ علم کو کہا جاتا ہے جیسے خاتم آلہ ختم یعنی ما یختم بہ کو کہا جاتا ہے اسی طرح عالم ما یعلم بہ کو کہا جاتا پھر اسکی غالب استعمال ہونے لگی ہے ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات پر لانہ مما یعلم بہ الصانع ولیس من التعریف یعنی یہ جزء اور حصۂ تعریف نہیں ہے جیسے کہ مشہور ہے والا یلزم الاستدراک یعنی اگر اس کو جزءِ تعریف مانا جائے تو استدراک لازم آئیگا کیونکہ عالم کا اطلاق کیا ہے ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات پر تو لفظ سوی جو بمعنی غیر کے ہے۔ اور اس غیر سے مراد غیر اصطلاحی ہے تو اوصاف چونکہ لا عین اور لا غیر ہیں اس لئے وہ تو اسی سے خارج از عالم ہو جائیگی تو ما یعلم بہ الصانع بے فائدہ ہو جائیگا۔ اور مشہور یہ ہے کہ یہ جزءِ تعریف ہے غیر سے مراد غیر لغوی ہے اور اخراج صفات ما یعلم بہ الصانع کے ساتھ ہوگا اذ لا یُعلم بہا الصانع قولہ یقال عالم الاجسام اشارۃ الی ان المراد چونکہ عالم بما ذکر کے ساتھ موہم تھی خلاف مقصود کی دو وجہ کے ساتھ ایک یہ کہ اطلاق عالم جزئیات پر صحیح ہو کیونکہ وہ بھی موجودات ہیں حالانکہ جزئی جزئی پر اطلاق عالم صحیح نہیں ہے دوسری وجہ یہ کہ عالم کا اطلاق صرف موجودات کے مجموع من حیث المجموع کے ساتھ مختص ہوگا کیونکہ لفظ من الموجودات صیغہ جمع ہے جو کہ ما موصولہ کے لئے بطور بیان کے واقع ہے شارح نے ازالۂ وہم کرتے ہوئے کہا یقال عالم الاجسام الخ چونکہ شارح نے بطور

امثلہ کے اجناس بیش کی ہیں تو اس کے اندر اشارہ ہے کہ ماسویٰ اللہ تعالیٰ سے مراد اجناس ہیں لہٰذا لفظ عالم کا اطلاق جزئیات پر صحیح نہیں ہے فنز یدؒ لیس بعالم بل من العالم یعنی عالم کے تحت درج ہے تو گویا من الموجودات کا معنی ہوگا من اجناس الموجودات اور وجہ ثانی کے ازالہ کیلئے اشارہ کیا الی ان العالم اسم للقدر المشترک الخ یعنی شارح نے جو اطلاق عالم کیا ہر ایک ایک جنس پر تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ لفظ عالم موضوع ہے للقدر المشترک بین الاجناس یعنی بمعنی ماسویٰ اللہ تعالیٰ تو اب اس کا اطلاق مجموع اجناس پر بھی ہوگا اور ہر ایک ایک جنس پر بھی ہوگا جیسے اطلاق کلی اپنے جمیع جزئیات پر بھی اور ہر ایک ایک جزی پر بھی ہوتا ہے جیسے انسان کا اطلاق زید عمر پر ہوتا ہے اور یہ قول کہ لفظ عالم مجموع کے لئے بھی وضع ہے اور ہر ایک جنس کے لئے بھی بتعدد وضع جیسے لفظ عین ہے تو یہ قول بلا دلیل ہے اور اشتراک لفظی خلاف اصل بھی ہے لا انہ اسمؒ یعنی یہ بھی درست نہیں ہے کہ اس کی کل مجموعی کیلئے وضع ہے یعنی مجموع عالم کے لئے اگر ایسے ہوتا تو پھر رب العالمین میں اس کو جمع لانا صحیح نہ ہوتا حالانکہ اس کو جمع لانا صحیح ہے قولہ لکن بالنوع المشھور یعنی مشہور یہ ہے کہ صورۃ نوعیہ عنصریہ قدیم بالجنس ہے لہٰذا شارح کو یوں کہنا چاہیئے تھا۔ وصورہا لکن بالنوع والجنس شہور یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک صورۃ جسمیۃ جنس ہے اور قدیم بالانواع ہے۔ کیونکہ صورۃ جسمیۃ کا تعدد امور خارجہ عن حقیقتہا سے ہوتا ہے۔ مثلاً صورۃ کا فلکیہ ہونا عنصریہ اور ناریہ وہوائیہ ہونا اور یہ تمام امور خارجہ عوارض ہیں اور جو امور خارجہ از حقیقت سے تعدد قبول کرے وہ جنس ہوتی ہے کیونکہ ماہیۃ نوعیہ کا تعداد امور داخلہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ صورۃ جسمیہ عنصریہ اپنے افراد شخصیہ کے ساتھ قدیم نہیں ہے بلکہ حادث ہے یہی وجہ ہے کہ بعض فلاسفہ نے حدوث نار بسبب الحرکات الفلکیہ کا قول کیا ہے۔ البتہ

صورۃ جنسیہ عنصریہ قدیم بالانواع ہے یعنی عالم انواع عناصر سے کبھی خالی نہیں ہا اگرچہ ان کے افراد شخصیہ آتے اور جاتے رہے ہیں لہٰذا صورۃ نوعیہ عنصریہ قدیم بالجنس ہے حتی جوّزوا حدوث نوع النار بالحرکات الفلکیۃ لہٰذا شارح کو بالنوع کے ساتھ و بالجنس کا لفظ ملانا چاہیئے تھا لکنہ یشکل ببقاء صور الاسطقسات الاربعۃ ای العناصر الاربعۃ فی امزجۃ الموالید القدیمۃ بالنوع ای المعادن النباتات والحیوانات القدیمۃ بالنوع ان فلاسفہ نے تصریح کی ہے کہ ان موالید ثلثہ قدیمہ کے امزجۃ میں صورۃ عناصر اپنی اصلی حالت پر باقی رہتی ہیں اور جب ان کے درمیان افتراق ہو جاتا ہے بعد بلاک الجسم تو پھر ہر ایک عنصر اپنے اپنے کرۃ کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے اور وہ کرۃ قدیم بالنوع ہے ان کے نزدیک افراد شخصیہ کے توارد کے ساتھ جو عدم سے نکل کر وجود کی طرف آتے رہتے ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ صورۃ نوعیہ جو اپنے عنصر نوعی کے ساتھ مختص ہے وہی قدیم ہو ورنہ تو موالید قدیم بالنوع نہیں ہو سکتے اس لحاظ سے صورۃ نوعیۃ قدیم بالنوع ہوتی ہے فلا معنی لکون الصورۃ النوعیۃ قدیمۃ بالجنس وتجویز حدوث نوع النار فلہذا ترك الشارح ذکر الجنس وقال ان الصور مطلقاً قدیمۃ بالنوع میلا الی هذا التحقیق المفهوم من الاشکال اواراد النوع الاضافی بالنوع اضافی مراد ہو جو جنس کو بھی شامل ہوتا ہے تو پھر موافقت للمشہور ہو جائے گی.

ومعنی قیامه مصنفؒ نے عالم کو دو قسم پر منقسم کر دیا۔ العالم اعیان و اعراض اعیان کی تعریف کرتے ہوئے کہا ماله قیام بذاته شارح نے قیام بذاتہ کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا قیامه بذاته الخ محشی نے قیامہ کی ضمیر کا مرجع بتاتے ہوئے کہا قیام العین اوالممکن یعنی یہ عین اور ممکن کے قیام بذاتہ کا معنی ہے ان یتحیز بنفسه اور عین یا ممکن کی طرف اضافت کر کے باریتعالیٰ کے قیام بذاتہ سے احتراز کیا کہ اس کا معنی یہ نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے استغناء عن المحل اللہ

تبارک تحیز سے منزہ اور مقدس ہے تعالی اللہ عن ذلک ثم لا یخفی اس سے قیام العین بذاتہ کی تعریف پر اعتراض کر دیا کہ یہ تعریف مرکب من العین والعرض پر صادق آتی ہے جیسے سریر جو قطعات خشب جو جوہر اور عین ہیں اور ہیأۃ سریریہ جو عرض ہے ان سے مرکب ہے اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ متحیز بنفسہ ہے اور اس کا تحیز کسی شئ آخر کے تحیز کے تابع نہیں ہے باوجود اس کے یہ قیام العین کا فرد نہیں ہے کیونکہ مشہور یہ ہے کہ سریر خود عین نہیں کیونکہ جو مرکب من العین والعرض ہو وہ عین نہیں بنتا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ سائل نے ہیأۃ سریریہ کو جزء تالیفی برائے سریر قرار دیا ہے اور اسے مرکب من العین والعرض کہا ہے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ ہیأۃ سریریہ صرف عارض کے درجہ میں ہے جزء تالیفی نہیں لہذا سریر عین ہے اور قیام العین کا فرد ہے لہذا اس تعریف میں اسے داخل ہونا چاہیئے۔ قولہ هو وجودہ فی الموضوع ای لیس امر آخر شارح نے وجود العرض فی الموضوع کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا هو ان وجودہ ای نفسہ هو وجودہ فی الموضوع یعنی وجود العرض بعینہ اسی وجود فی الموضوع کا نام ہے وجود فی الموضوع کے علاوہ اس عرض کا وجود کوئی شئ آخر نہیں ہے اسی کو محشی نے اپنے ان الفاظ میں پیش کیا ای لیس امر آخر یعنی وجود عرض وجود الموضوع کے علاوہ کوئی شئ آخر نہیں بلکہ عین ہے وجود فی الموضوع کا یعنی یہی وجود فی الموضوع بعینہ وجود عرض ہے۔ میر سید السند نے شرح مواقف میں اعتراض کرتے ہوئے کہا ولیس لشئ جس کو محشی نقل کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اذ یقال وجد فی نفسہ فقام بالجسم یہ تخلل فاء دلالت کرتا ہے کہ ان کے درمیان مغایرۃ ہے عینیۃ نہیں ہے کیونکہ امکانُ ثبوتِ شئٍ فی نفسہ یعنی شئ کا ثبوت فی نفسہ ممکن ہونا یہ غیر ہے اس کا کہ اس شئ کا ثبوت غیر کیلئے ممکن ہو کیونکہ بیاض

ممکن الثبوت فی نفسہ ہے ولکن لا یمکن ثبوتہ للسواد جب یہ دونوں امکان
یعنی ایک امکان الثبوت فی نفسہ دوسرا امکان الثبوت للغیر ایک دوسرے
کے ساتھ متغایر ہیں تو ان کے ممکنیں یعنی ثبوت فی نفسہ اور ثبوت للغیر
یہ کیسے متحد ہو سکتے ہیں اس لئے سید السند نے وجود العرض فی موضوعہ کی
تفسیر کی ہے کہ اشارہ حسیہ ان دونوں کی طرف ایک ہو اور اشارہ حسیہ میں ان
کے درمیان تمایز نہ ہو سکے کہا جاتا ہے کہ شارح علامہ کی مراد بھی اتحاد فی
الاشارۃ الحسیۃ ہے۔ عینیۃ فیما بینہما مراد نہیں ہے مصنفؒ نے عین یعنی
وہ شئ جو قائم بنفسہ ہوگی اس کو دو قسم کر دیا ایک وہ جو مرکب من جزئین فصاعدا
ہے اس کو جسم کہا اور بعض حضرات کے نزدیک تحقق جسمیۃ کیلئے ترکیب من جزئین
کافی نہیں ہے اسے کہا وعند البعض لا بد من ثلثۃ اجزاء لیتحقق الابعاد
الثلثۃ اعنی الطول والعرض والعمق محشی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے
کہا البعد المفروض اولاً یہ طول ہوا والمفروض ثانیاً یہ عرض ہوا وثالثاً یہ
عمق ہوا اس طرف اشارہ کیا کہ اس قول کے لحاظ سے ان ابعاد ثلثہ کا تقاطع
علی زوایا قائمہ شرط نہیں ہے بلکہ عام مراد ہے خواہ تقاطع ہو یا نہ ہو اس لئے
ان کے نزدیک تالیف جسم ثلثہ اجزاء سے حاصل ہوگی دو اجزاء کو آپس میں
ملا کر رکھئے اور ثالث کو ان کے ملتقی پر تو ایک مثلث جوہری تین خطوط جوہریہ
سے حاصل ہو جائیگی ان میں جو امتداد مفروض اولاً ہوگا وہ طول اور مفروض
ثانیاً عرض اور ثالثاً عمق اگرچہ ان کے اندر تقاطع علی زوایا قائمہ نہیں ہے
اور بعض کے نزدیک ترکیب جسم کیلئے کم از آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔
تاکہ ابعاد ثلثہ ایسے متحقق ہوں جن کے اندر تقاطع علی زوایا قائمہ متحقق ہو
تو ان کے نزدیک جسم میں ایسے ابعاد ثلثہ کا متحقق ہونا ضروری ہے جو ایک
دوسرے کو زوایا قائمہ کی صورت میں قطع کریں اور بدون ثمانیہ اجزاء کے متحقق

نہیں ہو سکتا تو یہ حضرات اوّلا دو اجزاء رکھیں گے جس سے طول حاصل ہوگا اور
دو اجزاء ان کے جنب میں رکھیں گے ان سے عرض حاصل ہوگا جو طول متداد کو
زوایا قائمہ پر تقاطع کرے گا اور اس سے زوایا اربعہ ثابت ہو جائیں گے اوپر کی جانب
سے پھر اربعہ اجزاء ان پہلے اربعہ کے اوپر رکھیں گے تو یہ عمق ہوگا جو طول اور
عرض دونوں کو قطع کرے گا آر پار یعنی اوپر کی جانب کاٹتا ہوا دوسری جانب
تک پہنچے گا تو زوایا اربعہ اوپر کی سطح سے اور اربعہ تحتانی سطح میں پیدا ہونگے
تو کل بارہ زوایا ہو جائیں گے امتداد عرضی کے تقاطع سے صرف زوایا اربعہ
فوقانی شمار کئے جاتے ہیں اور امتداد عمقی سے زوایا فوقانی و تحتانی دونوں شمار
ہوتے ہیں اس لئے بارہ زوایا ہوتے ہیں اگر امتداد عرضی کے تقاطع کے ساتھ
فوقانی اور تحتانی دونوں شمار کئے جاتے تو پھر سولہ زوایا بنتے ہیں لیکن عموماً
تحتانی شمار نہیں کئے جاتے لہٰذا مشہور قول اثنا عشر زوایا کا ہے تو محشی نے اس
ثمانیہ اجزاء والے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ورُدَّ بان التقاطع یعنی تقاطع
علی الزوایا القائمہ کیلئے ثمانیہ اجزاء کی ضرورت نہیں ہے بلکہ تقاطع اربعہ اجزاء
کے ساتھ بھی متحقق ہو سکتا ہے بان یئتأ لف اثنان یعنی آپ دو اجزاء کو
آپس میں ملائیں تو یہ طول حاصل ہو جائیگا پھر تیسری جز کسی ایک جز کے پہلو میں
ساتھ رکھدیں تو عرض حاصل ہوگا تو اس نے طول کو ایک جانب میں کاٹ کر
زوایا پیدا کر دیئے ہیں پھر جز رابع اسی پر رکھیں جس کے پہلو میں ایک ثالث
جز رکھ چکے ہیں جو طول اور عرض دونوں کا تقاطع کریگا مثلاً جز آ کو بؔ کے
ساتھ ملائیں تو طول حاصل ہو جائیگا پھر جؔ کو بؔ کے جنب میں رکھیں تو
عرض حاصل ہو جائیگا پھر دؔ کو بؔ کے اوپر رکھیں تو عمق حاصل ہو جائیگا تو
ایسی صورۃ میں ابعاد ثلثۃ متقاطعہ متحقق ہو جائیں گے ایک اَ۔ ب سے حاصل
ہوا ب طول ہوا دوسرا ب، ج سے یہ عرض ہو تیسرا دؔ بؔ سے یہ عمق ہوا تو

جز رابع کو ثالث کے اوپر نہیں رکھنا جو متبادر من قول المحشی ہو رہا ہے۔ کیونکہ ب جزء مشترک بین الطول والعرض ہے نہ کہ ثالث یعنی ج تو جزء مشترک بین الطول والعرض پر رکھنا تاکہ عمق سے طول اور عرض دونوں کی قطع ثابت ہو ج پر رکھنے سے صرف عرض کی قطع ہوگی نہ طول کی قولہ راجعا الی الاصطلاح وان کان لفظیا اس سے محشی کا مقصود راجعا الی الاصطلاح کا فائدہ پیش کرتا ہے اور جو شارح کی عبارت اور صاحب المواقف کہتا ہے کہ یہ نزاع لفظ جسم میں ہے کہ کس پر اطلاق ہوتا ہے تو شارح نے واضح کر دیا کہ یہ نزاع لفظی جو راجع الی الاصطلاح ہو لیے نہیں ہے یعنی ایک اصطلاح میں موضوع للمرکب من جزئین ہے اور اصطلاح آخر میں اس کی وضع للمرکب من ثلثۃ اجزا کیلئے وضع کیگئی پھر کہہ دیا جائے کہ لامشاحۃ فی الاصطلاح دلکل ان یصطلح علی ماشاء تو اس کا مقصود یہ ہوا کہ یہ نزاع صرف اصطلاح کے اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ لفظ جسم کا اطلاق بحسب العرف واللغۃ مطلق ترکیب سے متحقق ہوتا ہے یا اس کے اندر مطلق ترکیب کافی نہیں ہے بلکہ تعداد اجزا ضروری ہے تو شارح نے اصطلاح کی نفی کی ہے اور مواقف نے اس نزاع کو راجع الی اللفظ بحسب العرف واللغۃ کی طرف راجع کیا ہے فلا منافاۃ بین قولیھما۔ ولا فرضا ای مطابقا الخ شارح نے الجوہر الفرد جو غیر مرکب ہے اس کے متعلق کہا ایسا عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً نہ وھماً نہ فرضاً تو اس پر یہ وہم ہوتا تھا کہ فرض تو ہر شیٔ کا ہو سکتا اگرچہ شیٔ محال ہی کیوں نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ فرض محال محال نیست اس لحاظ سے جوہر فرد میں بھی انقسام فرض تو کیا جا سکتا ہے پھر اس کی نفی کیسے ہو سکتی ہے تو محشی نے اس وہم کو دفع کرنے کیلئے کہا مطابقا للواقع یعنی فرض سے مراد ایسا فرض ہے جو مطابق للواقع و موافق

لنفس الامر ہو اسے فرض بمعنی تجویز عقلی کہا جاتا ہے یعنی عقل اسے جائز اور صحیح قرار دیوے لافرضاً میں اسی فرض کی نفی ہے وہ فرض مراد نہیں ہے۔ جو غیر مطابق للواقع ہو جو فرض محال محال نسبت میں ہے کیونکہ فللعقل فرض کل شیء غیر واقع کیونکہ ہر غیر واقعی کا فرض کر لینا عقل کیلئے ممکن ہے اس فرض کو بمعنی تقدیر محض کہتے ہیں یہ یہاں مراد نہیں ہے۔ قولہ عن ورود المنع مصنفؒ نے اعیان کو جن کو قیام بذاتہ حاصل تھا اس کو دو قسم کر دیا ایک مرکب من جزئین فصاعداً اس کو کہا ھو الجسم یہ جسم کہلاتا ہے اور دوسرا جو غیر مرکب ہے اس کے متعلق کہا کالجوھر یعنی ایسا عین جو کسی قسم کے انقسام کو قبول نہ کرے وھو الجزء الذی لا یتجزیٰ اس پر سوال وارد کر دیا کہ جیسے پہلی قسم کے متعلق کہا وہو الجسم یعنی مرکب کو جسم میں محصور کر دیا دوسری غیر مرکب کے متعلق کالجوہر کہا وہو الجوہر کیوں نہیں کہا یہاں بھی حصر ہو جاتا تو شارحؒ نے اس کا جواب دیا احترازاً عن ورود المنع یعنی منع وارد ہو سکتی تھی کہ جو عین غیر مرکب ہے وہ عقلاً جوہر فرد یعنی جزلا یتجزی میں منحصر نہیں ہے بلکہ عین جوہر مرکب ہے، جوہر فرد کے علاوہ جیسے ہیولی صورۃ عقول اور نفوس مجردہ جب تک ان اشیاء کا ابطال نہ کیا جائے حصر نہیں ہو سکتا اسی منع کے پیش نظر حصری عبارت نہیں بولی اس کے متعلق محشیؒ نے کہا وان امکن دفعہ اگرچہ اس منع کی دفع ممکن تھی بان المقصود یعنی مقصودِ تقسیم یہ ہے کہ اس عین کو محصور فی القسمین ای الجسم والجوہر کرنا ہے جس کا وجود ثابت عند المتکلمین ہو مجردات اور ہیولی وغیرہ کا وجود ثابت عند المتکلمین نہیں لہٰذا یہ امور خارج عن المقسم ہیں ان کے ساتھ نقض واقع نہیں ہو سکتا اگرچہ یہ طریق دفع ممکن تھا لیکن مصنفؒ نے چاہا کہ سرے سے نقض اور منع کے ورود سے احتراز ہو جائے تاکہ دفع کرنیکی ضرورت ہی پیش نہ آوے۔ لایقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں

کرتے کہ مقصودِ مصنف صرف ما ثبت وجودہ کا انحصار فی القسمین ہے کیونکہ یہ
احتمال باقی ہے کہ اجزاء عالم میں سے کوئی ایسی چیز ہو مثلاً مجردات اور جو دلیل
حدوث پیش کیگئی ہے وہ دلیل اس چیز محتمل کے حدوث پر دال نہ ہو تو مقصود
مصنف رح حاصل نہیں ہوگا کیونکہ مقصود مصنف رح عالم بجمیع اجزائہ خواہ موجودہ
ہوں یا محتملہ سب کا حدوث ثابت کرنا ہے تو مقصود مصنف ثابت نہیں ہو
گا مثلاً اجزاء عالم میں وجود مجردات محتمل ہے اور آئندہ دلیل جو پیش کی
گئی ہے وہ دلالت کرتی ہے ان اعیان کے حدوث پر جنہیں کون فی الحیز حاصل
ہے اور مجردات کیلئے سرے سے حیز نہیں ہے لہٰذا ان کا حدوث اس دلیل
سے ثابت نہیں ہوگا جو خلاف مقصود ہے دایضاً یہ قول شارح پر
اعتراض ہے کہ ہوا لجوہر نہیں کہا تاکہ ورود منع سے احتراز ہوجائے تو
اس قسم جیسا منع تو ہوالجسم پر بھی وارد ہوسکتا ہے کہ مصنف نے جو کہا ہے
اما مرکب من جزئین وھو الجسم تو اس حصر پر منع وارد ہوسکتی ہے
کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کوئی مرکب ہو من جوہرین مجردین یعنی ایسی دو اجزاء
سے حاصل ہو جو دونوں جوہرین مجردین ہوں تو ہر مرکب من جزدین جسم
میں محصور نہ ہو لہٰذا یہاں بھی کا لجسم کہنا چاہیئے تھا نہ کہ ہوالجسم تو پھر ایسے مرکب
محتمل کو کیوں نظر انداز کیا اور کہا دیا ھوالجسم لانا نقول الغرض یہ پہلے
سوال کا جواب ہے حاصل یہ کہ مصنف رح کی غرض حدوث عالم بجمیع اجزائہ خواہ
وہ اجزاء معلومہ ہوں یا محتملہ ایسے جمیع اجزاء کا حدوث مقصود نہیں ہے
بلکہ صرف جمیع اجزاء معلومہ کا حدوث مقصود ہے کیونکہ اس سے غرض تو
اثبات الصانع وصفاتہ ہے تو یہ اجزاء معلومۃ الوجود کے حدوث سے
ثابت ہوسکتا ہے اور محتمل کا حدوث پیش نہ کرنا اس غرض کے منافی نہیں
ہے داحتمال المرکب فی المجردات یعنی ترکیب من المجردات اگرچہ محتمل تو

ہے لیکن اس کا قول کسی نے بھی نہیں کیا اس لئے مصنفؒ نے ادھر التفات
نہیں کیا بخلاف مجردات کے کہ ان کے وجود کے بہت سے لوگ قائل ہیں اس لئے
اس احتمال کی طرف التفات کرتے ہوئے کالجوہر کہا اور کالجسم نہیں بلکہ
ہوا لجسم کہا قولہ خط بالفعل شارح نے جزلایتجزی کے اثبات کیلئے
دلیل پیش کی تھی جس کا حاصل یہ ہے اگر کرہ حقیقیہ کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو اسکی
تماس سطح کی ایسی جز سے ہوگی جو غیر منقسم ہوگی اور یہی جز لا تتجزی ہے
کیونکہ اگر کرہ کی تماس سطح کی جزئین سے ہو تو پھر کرہ میں خط بالفعل
ثابت ہو جائیگا اور وجود خط بالفعل کرہ حقیقیہ میں نہیں ہو سکتا تو محشی
نے اس خط کے ساتھ مستقیم ہونیکی قید لگا دی اور کہا لان اللازم ھذا
یعنی نفس الامر کے لحاظ سے خط مستقیم لازم آرہا ہے یعنی یہ قید صرف
بیان واقع ہے اصلاح کلام کیلئے نہیں ہے کیونکہ جب کرۃ حقیقیہ کو سطح
حقیقی پر رکھیں اور سطح سے مراد سطح مستوی ہے تو اس وقت اگر سطح مستوی
کی دو جز سے ملاقات ہو تو اس وقت خطِ مستقیم کرہ میں آئیگا تو یہ بیان
واقع ہے ورنہ تو حقیقت یہ ہے کہ مطلق خط کا وجود خواہ خط مستقیم یا مستدیر
کرہ حقیقیہ میں نہیں نکل سکتا کیونکہ خطوط سطح کے اطراف و نہایات میں
نکلتے ہیں یہ فرع ہیں تناھی فی الوضع کی اور کرہ ایک جسم ہوتا ہے جس کو
سطح مستدیر محیط ہوتی ہے بظاہر اس سطح کی نہ نہایت ہے نہ طرف اس لئے
اس میں کسی قسم کا خط نہیں نکل سکتا کرہ خود اگرچہ متناہی فی المقدار ہے
لیکن اسے جو سطح مستدیر محیط ہے اس کی نہ کوئی طرف ہے نہ نہایۃ البتہ
خط کے ساتھ بالفعل کی قید کر دی ہے اس طرف اشارہ ہے کہ کرہ میں خط
مستدیر بالقوہ موجود ہے کیونکہ اگر کرہ کو تقسیم کیا جائے یا اسے کاٹا جائے تو
خطوط مستدیرہ حاصل ہو جائینگے قولہ و ذلک انما یتصور فی المتناھی

شارحؒ نے جزلا تتجزی کے اثبات میں اشہر ادلہ میں وجہ اول پیش کرتے ہوئے
کہا کہ اگر ہر عین منقسم لا الی نہایۃ ہو تو پھر خردلہ بنسبت جبل کے اصغر نہ
ہو کیونکہ اس صورت میں دونوں کے اجزار غیر متناہی ہونگے اور عظم وصغر باعتبار
کثرۃ اجزار اور قلۃ اجزار کے ہوتے ہیں اور یہ کثرۃ وقلۃ متناہی میں متصور
ہو سکتے ہیں نہ غیر متناہی میں اسی پر محشی نے یرد علیہ کے ساتھ اعتراض کر دیا کہ
عقل جزم ویقین رکھتا ہے کہ مراتب اعداد اکثر ہیں ؁ مما یُعَدُّ العشرۃ منہا
صیغہ مضارع ہے بعد بمعنی یُنقص ہے یعنی جمیع مراتب اکثر ہیں بنسبت ان
مراتب کے جن میں سے دس کم کر لئے جائیں۔ اب دونوں مراتب غیر متناہی ہیں لیکن
اس کے باوجود کثرۃ قلۃ جزماً ویقیناً ثابت ہے اور دوسرے نسخہ میں یُعد
مضارع کی بجائے لفظ بعد بالبار ہے جو صیغہ ظرف کا ہے یعنی ایک سلسلہ
جمیع مراتب اعداد کا اور دوسرا سلسلہ بعد العشرہ یعنی گیارہ سے شروع ہو
دونوں غیر متناہی ہیں باوجود اس کے کثرۃ وقلۃ موجود ہے لہٰذا انما یتصور
فی المتناھی کے ساتھ حصر فی المتناھی کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے
علم کے تعلقات اکثر ہیں از تعلقات قدرۃ کیونکہ علم کا تعلق واجب اور
ممکن وممتنع کے ساتھ ہوتا ہے اور قدرۃ کا تعلق صرف ممکن کے ساتھ ہوتا ہے نہ
واجب اور ممتنع کے اور دونوں غیر متناہی ہیں لہٰذا غیر متناہی میں کثرۃ وقلۃ
ثابت ہوئی ؁ الوجہ الثانی شارحؒ نے اشہر ادلہ میں وجہ ثانی پیش کر کے کہا
کہ جسم کے اندر اجتماع اجزار لذاتہ نہیں یعنی جسم کے لئے یہ اجتماع امر ذاتی
نہیں ورنہ تو وہ افتراق کو قبول نہ کرتا کیونکہ جو امر ذاتی ہوتا ہے مع بقار الذات
زائل اور منفک عن الذات نہیں ہو سکتا اس لئے وہ افتراق جو ضد اجتماع ہے
اس کو کبھی قبول نہ کرتا اور جب وہ قبول کرتا ہے تو اللہ تبارک وتعالیٰ قادر ہے
کہ اس میں افتراق پیدا فرمادے جو ایسی جز تک پہنچ جاتے جو آگے افتراق کو قبول

نہ کرے یہی جزلا تتجزی ہے کیونکہ جس جز میں تمہارا اور ہمارا نزاع ہے اگر اس
کا افتراق ممکن ہے تو اس پر قدرۃ الٰہی کا ہونا لازم ہے تاکہ اللہ تعالیٰ سے
عجز دفع ہو اگر ممکن نہیں ہے تو پھر ہمارا مدعیٰ ثابت ہے کہ ایسی جز ثابت
ہوگئی جس کا تجزیہ ممکن نہیں ہے یہی جزلا تتجزی ہے اس پر شارح نے
اعتراض کیا والافتراق ممکن لا الی نہایۃ فلا یستلزم یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے افتراق
لا الی نہایۃ ممکن ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی تقسیم وتفریق سے بھی انتہا کہیں نہیں ہوگی
نہ تقسیم وتفریق کہیں ختم ہو سکتی ہے اور نہ جزلا تتجزی کا ثبوت ہو سکتا ہے.
تو محشی نے حاصل ہذا الوجہ کے ساتھ ایسا حاصل پیش کیا جس سے شارح کا
اعتراض وارد ہی نہ ہو خلاصہ یہ کہ ہر ایک ایک ان افتراقات غیر متناہیہ
میں سے جن کو جسم قبول کرتا ہے ۔ یہ امر ممکن ہے اور ہر ممکن اللہ تعالیٰ کی
قدرت کے تحت داخل ہے کہ اس کو وجود میں لا سکتا ہے تو جب اللہ تعالیٰ ان
جمیع افتراقات ممکنہ کو موجود کرے تو ہر مفترق واحد جو اس ایجاد سے
وجود میں آئیگا یہ ایسی جز ہے جو لا تتجزی ہے کیونکہ اگر اس کا افتراق مرۃ
اخریٰ ممکن ہو تو پھر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرۃ کے تحت آئیگا پھر اس کا
ان افتراقات موجودہ میں داخل ہونا ضروری ہے تو جس کو مفترق واحد فرض
کیا تھا وہ واحد نہ ہوا بلکہ مفترقین ہو گئے ہذا خلف جو کہ باطل وان لم
یمکن افتراقہ اگر اس مفترق واحد کا مرۃ اخریٰ افتراق ناممکن ہے تو
ثبت المدعی یعنی ایسی جز موجود ہو گئی جو لا تتجزی ہے اور یہی ہمارا
مدعیٰ تھا اور اس صورت میں شارح کا اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ جو افتراقات
لا الی نہایۃ ممکن ہیں بوجہ امکان کے اللہ تعالیٰ کے مقدور ہیں اور اپنی قدرت
کے ساتھ ان جمیع افتراقات ممکنہ غیر متناہیہ کو موجود کر سکتا ہے تو اس
میں ہر ایک حصہ مفترقہ کی تقسیم وافتراق پھر ممکن نہیں ہوگی تو جزلا تتجزی

ثابت ہو جائیگی۔ قولہ علی ثبوت النقطۃ پہلی دلیل جو کرہ حقیقیہ کی سطح حقیقی سے تماس جزو غیر منقسم پر ہوتی تھی تو جزلا تتجزی ثابت ہوئی تو شارح نے اس پر اعتراض کیا تھا اس کی تماس ایک نقطہ پر ہو گی جو از قبیلہ عرض ہے جوہر نہیں ہے لہذا اس سے جز لا تتجزی ثابت نہیں ہو گی کیونکہ وہ تو جوہر فرد ہے تو محشی نے اس ثبوت نقطہ پر اعتراض نقل کیا۔
فان قلت خلاصہ یہ کہ نقطہ نہایت خط کا نام ہے اور کرہ میں خط بالفعل ہوتا نہیں تو جب خط نہ ہوا تو نقطہ بھی نہیں ہو سکتا۔ لہذا تماس سے نقطہ ثابت نہیں ہو گا بلکہ جزء لا تتجزی ہو گی جو کہ جوہر فرد ہے قلت سے اس کا جواب دیا کہ "النقطۃ نہایۃ الخط" یہ قضیہ مہملہ ہے جو بحکم جزئیہ ہوتا ہے کلیہ نہیں لہذا مقصد یہ ہو گا کہ بعض نقطے نہایۃ خط ہوتے ہیں کل نقطہ کا یہ حکم نہیں جیسے جسم مخروطی کے اوپر کے حصہ پہ نقطہ ہوتا ہے لیکن جسم مخروط میں خط نہیں ہوتا تو نقطہ کا وجود بلا خط ثابت ہوا اور اسی طرح مرکز کرہ اور مرکز دائرہ نقطہ ہے تو یہ نقطے بھی بلا خط ہیں تو معلوم ہوا کہ ہر نقطہ نہایۃ خط نہیں ہوتا قولہ ونفی حشر الاجساد کیونکہ حشر اجساد خواہ جمیع اجزائے اصلیہ متفرقہ کے ساتھ ہو یا اعادہ بعد العدم کے طور پر ہو یہ ہو گا دار آخرۃ میں اور دار آخرۃ بعد از زوال اول یعنی دار دنیا کے زوال کے بعد آئیگی اور ہیولی وصورۃ والے دار دنیا کا زوال نہیں مانتے بلکہ اس کے استمرار ابدی کے قائل ہیں اگر جز لا تتجزی ثابت ہو جائے اور اجسام کی تالیف ان سے ہو تو ہیولی وصورۃ کے ظلمات سے نجات ہو جائیگی اور بہت سے اصول ہندسیہ سے نجات ہو گی جن پر حرکات سمٰوات کا دوام مبنی ہے محشی نے کہا ادلۃ دوامہا یعنی حرکات سمٰوات کے دوام کے مسئلہ پر جو ادلہ کتب حکمۃ میں مذکور ہیں وہ اصل ہندسی پر مبنی نہیں ہیں لعل الشارح اطلع علی دلیل یبتنی علیہ قولہ قیل ہو من تمام التعریف مصنف نے

عرض کی تعریف کرتے ہوئے کہا و العرض مالا یقوم بذاتہ یعنی جو قائم
بذات خود نہ ہو بلکہ اس کا قیام بغیرہ ہو جیسے الوان وغیرہ اور اس تعریف کے
ساتھ مصنف نے اضافہ کیا و یحدث فی الاجسام والجواھر بعض حضرات
اس کو تتمۂ تعریف بناتے ہیں کیونکہ مالا یقوم بذاتہ صفاتُ اللہ تعالیٰ پر
صادق آتا ہے کیونکہ قائم بذاتہا نہیں ہیں بلکہ قائم بالموصوف ہیں البتہ ان کا حدوث
اجسام وجواہر میں نہیں ہے تو اس اضافہ کے ساتھ صفات سے احتراز کیا۔
وقیل لا یعنی تتمہ تعریف نہیں بلکہ یہاں حکم ہے اس کو محشی نے بیان کیا
وقیل لا کیونکہ خروج صفات یا تو کلمہ ما کے ساتھ ہے جو مالا یقوم میں ہے
کیونکہ کلمۂ ما عبارۃ از ممکن ہے یعنی اس سے ممکن مراد ہے اور صفات الٰہیہ
ممکن نہیں ہیں کیونکہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے صفات قدیمہ ہیں لہٰذا یہ خارج
از مقسم ہیں ان کے اخراج کے لئے مزید قید کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا بیان حکم ہے
تتمۂ تعریف نہیں ہے واما لانہا عرض فلا یصح اخراجہا یہ وجہ ثانی ہے
تتمہ تعریف نہ بنانیکی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ صفات الٰہیہ خود اعراض
ہیں اس لئے ان کو اعراض سے خارج کرنا صحیح نہیں لہٰذا یحدث فی الاجسام
تتمہ تعریف نہیں بلکہ یہ حکم من احکام الاعراض ہے البتہ یہ حکم احکام
شاملہ میں سے نہیں ہے صفات اگرچہ اعراض میں درج ہیں لیکن یہ حکم
انہیں شامل نہیں ہے باقی رہا یہ امر کہ صفات اعراض ہیں کیونکر داخل
ہیں اس کی وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ یہ صفات امور ممکنہ ہیں کیونکہ ذات
واجب کی طرف محتاج اور قائم بذاتہا بھی نہیں کیونکہ قیام بالذات کا
معنی ہے تحیز بنفسہ اور عدم قیام بالذات کا معنی ہے عدم تحیز بنفسہ
اور عدم تحیز بنفسہ عام ہے خواہ وہ سرے سے متحیز نہ ہوں جیسے صفات یا
متحیز بالتبعیۃ للغیر ہوں جیسے اعراض تو عدم قیام بالذات قیام بالغیر سے

عام ہے باقی رہی یہ بات کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں حدوث صفات لازم آئے گا اور یہ عند المتکلمین صحیح نہیں اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وہ ممکن حادث ہوتا ہے جس کا صدور بطریق الاختیار ہو اور صفات کا صدور عن اللہ تعالیٰ بالایجاب ہے لہٰذا حدوث لازم نہیں آئیگا ہٰذا ما ذھب الیہ بعض المتاخرین لیکن پھر بھی صفات پر لفظ عرض کا اطلاق نہیں کیا جاتا کیونکہ اسکے اندر خلاف مقصود کا ایہام ہے کیونکہ عرض کا اطلاق حادث میں شائع ذائع ہے اور صفات تو قدیم ہیں لہٰذا اطلاق عرض سے اجتناب ضروری ہے قولہ والاظہران ماعدا الاکوان شارح نے کہا کہ ماسوی الاکوان باقی اعراض کا حدوث صرف اجسام میں ہو سکتا ہے اور جسم کے اندر ترکیب من الاجزاء اور ایک مزاج مرکب کا ہونا ضروری ہے تو محشی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ شرح تجرید میں مذکور ہے کہ جو اعراض محسوسہ ہیں حواس خمسہ میں سے کسی ایک حس کے ساتھ وہ متکلمین کے نزدیک جوہر واحد سے زیادہ کی طرف محتاج نہیں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ اعراض کا حدوث جوہر واحد میں جو غیر مرکب ہے ہو سکتا ہے لہٰذا اس کے حدوث کیلئے جسم جو مرکب ہوتا ہے اس کا ہونا ضروری نہیں لعل ما فی الکتاب یعنی جو کتاب میں مذکور ہے یا تو شارح کی اپنی رائے ہے یا ہو سکتا ہے کہ بعض متکلمین کا یہی مذہب ہو اور بعض حضرات نے ان میں یوں توفیق کی کہ جو شرح تجرید میں مذکور ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جوہر واحد میں اعراض کا وجود ممکن ہے انکے وجود کیلئے مزاج اور ترکیب کا ہونا ضروری شرط نہیں اور جو شارح نے ذکر کیا ہے کہ ماعدا الاکوان کا وجود غیر اجسام میں نہیں ہوتا اسکی مراد یہ ہے کہ نفس الامر میں عادۃ اللہ جاری نہیں ہے کہ ان کا حدوث غیر اجسام میں فرمادے اگرچہ ممکن ہے تو کلام شارح اور تجرید میں منافات نہیں ہے کیونکہ کلام تجرید امکان کے بارہ میں ہے اور کلام شارح وقوع کے بارہ میں ہے فلا منافاۃ وقولہ اما الاعراض فبعضہا ولئلا ان تستدل۔ حدوث اعراض پر شارح نے ایک دلیل پیش کی محشی نے ایک دوسری دلیل کی طرف اشارہ کر دیا جو شارح نے پیش نہیں کی۔

وہ یہ کہ مطلق عرض کو بقاء نہیں ہے ہر قسم کا عرض غیر باقی ہے لہٰذا کوئی عرض زمانین تک یعنی دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا ورنہ تو بقاء بھی ایک معنی ہے جو از قبیلہ عرض ہے بقاءِ عرض کا ہو تو قیام العرض بالعرض اور قیام المعنی بالمعنی لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا جو باقی نہ ہوا تو فانی اور منعدم ہوا لہٰذا حادث ہوا چونکہ یہ صرف شیخ اشعری کا مسلک ہے اور غیر اشاعرہ کے نزدیک یہ دلیل تام نہیں ہے اس لئے شارح نے اسے ترک کر دیا ہے۔ یکون حادثا بالضرورۃ یعنی وہ شی جو صادر ہو بالقصد والاختیار وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ مختار ذات کا اثر حادث ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو پھر قصد ایجاد حال وجود الاثر ہوگی اور یہ محال ہے کیونکہ یہ ایجاد الموجود ہوگی جو تحصیل حاصل ہے اسی کو محشی نے پیش کیا اذا لقصد الی ایجاد الموجود ممتنع واعترض علیہ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اثر مختار حادث ہوتا ہے بشرطیکہ تقدم قصد علی الاثر تقدم بالزمان ہو تو پھر اثر حادث ہوتا ہے کیونکہ اس زمان میں قصد مقارن ہوگی۔ عدم اثر کے ساتھ اور یہ جائز ہے کہ قصد کامل کا تقدم علی الوجود بالذات ہے نہ کہ بالزمان جیسے کہ خود ایجاد کا تقدم علی الوجود بالذات ہے نہ کہ بالزمان تو اس صورت میں قصد مقارن للوجود ہو جائیگی بالزمان تو حدث بمعنی مسبوق بالعدم ہونا لازم نہیں آئیگا اور محال وہ قصد ہے جو ایجاد ایسے موجود کی کرے جو موجود لوجود قبل القصد ہو چکا ہو یہاں تحصیل حاصل لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے قولہ والمستند الی الموجب لقدیم قدیم کیونکہ تخلف معلول عن العلۃ ممتنع ہے تو جب علۃ قدیمہ ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا محشی نے یہاں قدیم کی تفسیر مستمر سے کی ہے کیونکہ یہاں مقصود وہ قدیم ہے جو مستمر الوجود ہو جس پر عدم طاری نہ ہو کیونکہ مقصود اس کا بیان کرنا ہے کہ ان القدم ینافی العدم خلاصہ یہ ہوا کہ جس پر عدم طاری ہوتا ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتا تو لا محالہ قدیم سے یہاں مراد مستمر الوجود ہوگا ان قلت یجوز ان یستند الخ

خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ طریان عدم علی القدیم سے تخلف المعلول عن العلۃ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ اس قدیم کا استناد موجب قدیم کی طرف براہ راست بلاواسطہ ہو یا بواسطہ شرط قدیم کے ہو اور یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس قدیم کا استناد موجب قدیم کی طرف بواسطہ ایسے شروط کے ہو جو حادثہ علی سبیل التعاقب ہیں ہر ایک اس مستند کے وجود کیلئے شرط ہے اور دوسری شرط کے وجود کیلئے مُعد ہے اور یہ شروط جانب ماضی میں غیر متناہیہ ہیں اس لئے ازل میں یہ قدیم غیر مسبوق بالعدم ہوگا کیونکہ علۃ تامہ مع شروط جانب ماضی میں موجود ہے لیکن یہ شروط حادثہ مستقبل میں متناہی ہیں مستقبل میں یہ جمیع شروط منتہی ہوتی ہیں ایسی شرط پر جو اس مستند کے وجود کیلئے شرط نہیں بنتی تو اس وقت اس قدیم پر عدم طاری ہوگا تو یہ مستند قدیم بمعنی غیر مسبوق بالعدم ہوا اور مستمر الوجود فی المستقبل نہ ہوا کہ اس پر انتفاء شرط کی وجہ سے عدم طاری ہوا اور تخلف المعلول عن العلۃ التامہ کا استحالہ بھی لازم نہ آیا کیونکہ مستقبل میں جب شرط وجود متحقق نہ ہوئی تو موجب قدیم علۃ تامہ نہ ہوا کیونکہ علۃ تامہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ تمام شروط وجود متحقق ہوں اور موانع کا ارتفاع جب یہاں شرط وجود متحقق نہیں ہے تو تخلف المعلول عن العلۃ التامہ نہ ہوا بل عن العلۃ الناقصہ ہوا اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے

قلت یبطلہ برھان التطبیق خلاصہ جواب یہ کہ یہ شروط غیر متناہیہ فی الماضی چونکہ یہ محققۃ الوجود فی الماضی ہیں اور برہان تطبیق امور غیر متناہیہ محققۃ الوجود کو باطل کرتا ہے خواہ وہ امور متعاقبہ ہوں یا مجتمعۃ الوجود لہٰذا ان شروط غیر متناہیہ متعاقبہ محققۃ الوجود کو برہان تطبیق باطل کردے گا جب انکی لا متناہی باطل ہوئی تو ضرور ان کی انتہا ایسی شرط پر ہوگی جو مستند الی الموجب القدیم بلاواسطہ ہوگی تو لامحالہ جو مستند الی الموجب القدیم ایسی شرط کے واسطہ

سے ہوں وہ ضرور قدیم اور مستمر الوجود اور غیر ممکن الزوال ہوگا۔ کیونکہ تخلف معلول از علۃ تامہ ممتنع ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جو مستند الی الموجب القدیم ہو وہ قدیم مستمر الوجود ہوگا۔ اور اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا۔
نعم یرد ان یقال[۵۹] یہ محشی نے اعتراض وارد کر دیا خلاصہ یہ کہ ہوسکتا ہے کہ یہ قدیم مستند الی الموجب القدیم بواسطہ امر عدمی کے ہو جو ثابت فی الازل ہو مثلاً عدم حادث یعنی ازل میں حادث کا نہ ہونا اور یہ ایسا امر ہے کہ ازل میں متصور ہو سکتا ہے اس وقت یہ مستند قدیم اور غیر مسبوق بالعدم ہوگا۔ لیکن مستقبل میں وہ حادث جس کا عدم فی الازل تھا مستقبل میں اس کا عدم زائل ہوگیا ہے اور وہ وجود میں آگیا ہے تو اب اس مستند پر عدم طاری ہو جائیگا کیونکہ اس کے وجود کی جو شرط تھی یعنی عدم حادث وہ منتفی ہو چکی ہے اور وہ حادث وجود میں آگیا ہے تو اس وقت اس کا انتفا ہوگا لانتفاء شرط لا لانتفاء علۃ القدمیہ حتی یلزم عدم الموجب القدیم اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ امر عدمی یا مستند الی الموجب القدیم براہ راست اور بلا واسطہ ہوگا تو اس صورت میں اس عدم حادث کا زوال ممتنع اور ناممکن ہے یا اس کا استناد بواسطہ شرائط عدمیہ لا الی نہایۃ کے ہوگا۔ یا الی الممتنع بالذات جب ان شرائط کا انتہا ممتنع بالذات کی طرف ہو تو اس وقت بھی عدم الحادث ممتنع اور ناممکن الزوال ہوگا۔ اگر بواسطہ شرائط عدمیہ لا الی نہایۃ کے ہے تو اس صورت میں عدم کا زوال ممکن نہیں جب تک وسائط عدمیہ غیر متناہیہ زائل نہ ہوں اور ان کا ازالہ مستلزم ہے وجود امور غیر متناہیہ کو تو انہیں برہان تطبیق باطل کر دے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

فان کان مسبوقا آہ لو قیل شارح نے کہا تھا کہ اعیان حرکۃ و سکون سے خالی نہیں ہیں اس کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ جسم ہو یا جوہر کون فی الحیز

سے خالی نہیں ہے فان کان مسبوقا بکون آخر فی ذلک الحیز بعینہ فھو ساکن یعنی اس کون موجودہ فی الحیز سے سابقہ کون بھی اسی حیز میں تھا۔ تو وہ جسم ساکن ہوگا اگر سابقہ کون فی ذلک الحیز نہ تھا بلکہ حیز آخر میں تھا تو متحرک ہوگا تو اس دلیل پر شارح نے اعتراض نقل کیا کہ کون آخر کے ساتھ اگر یہ جسم مسبوق ہی نہ ہو یعنی اس کون سے سابقا کوئی کون لگا ہی نہ ہو جیسے آن حدوث میں پہلا کون ہوگا اس سے سابقہ کوئی کون اسے حاصل ہی نہیں تو اس آن حدوث میں نہ ساکن ہوگا نہ متحرک تو محشی نے لوقیل کے ساتھ سکون و حرکت میں ترمیم کرلی کہ اعتراض سرے سے وارد ہی نہ ہو وہ یہ کہ اگر یوں کہا جاتا کہ اگر وہ جسم اور جوہر مسبوق بکون آخر فی حیز آخر ہو تو اسے حرکت کہتے ہیں والا فسکون ورنہ تو وہ سکون ہے اس شق ثانی میں تعمیم ہے کہ اسے کون آخر فی حیز آخر نہ ہو بلکہ اسی حیز بعینہ میں ہو یا اسے سرے سے کون آخر سابقا حاصل ہی نہیں ہوا جیسے آن حدوث میں تو ان دونوں صورتوں میں سکون ہوگا تو لم یبد سوال آن الحدوث کیونکہ یہ اس صورت میں داخل فی السکون ہے لیکن اس توجیہہ میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ سکون میں اعتبار لبث نہ ہوا حالانکہ یہ خلاف عرف ہے کیونکہ تھوڑا سا لبث اور دیر کا ہونا سکون میں عرفاً معتبر ہے واللہ اعلم بالصواب الحرکۃ کونان الخ حرکت کا معنی پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا کونان فی آنین فی مکانین اور سکون کونان فی آنین فی مکان واحد تو محشی نے اس پر اعتراض وارد کر دیا کہ جو جسم ایک مکان میں حادث ہو کر دو آن اس میں مستقر رہا اور تیسری آن میں اس مکان سے منتقل ہو کر مکان آخر میں پہنچ گیا تو آن ثانی کو اول آن کے ساتھ اعتبار کریں تو آن ثانی سکون بنتا ہے کیونکہ کونین فی آنین فی مکان واحد ہے اور اگر آن ثانی کو ثالث کے ساتھ اعتبار کرتے ہیں تو پھر یہ حرکۃ ہوگی کیونکہ کونان فی آنین فی مکانین ہو چکا ہے تو آن ثانی جزء من الحرکۃ وسکون

بننے گی معاً تو حرکۃ و سکون میں بالذات امتیاز نہ ہوا لہٰذا حرکۃ و سکون کے معنی میں والحق حق بات یہ ہے کہ کون اول مکان ثانی میں ہو تو یہ حرکۃ ہے اور سکون کون ثانی فی المکان الاول ہو تو اسے سکون کہتے ہیں۔ وھذا ظاھر عند تجدد الاکوان یعنی یہ دونوں تعریفیں صحیح ہیں اگر تجدد اکوان بحسب الآنات ہو یعنی ہر آن میں الگ الگ کون متحقق ہوتا ہو جیسے کہ شیخ اشعری کا مذہب ہے کہ وہ بقار اعراض کے قائل نہیں ہیں چونکہ کون ایک عرضی مفہوم ہے اسے بقا نہیں ہوگا ہر آن میں جدید کون ہوگا تو اس مذہب کے لحاظ سے کون اول اور کون ثانی متحقق ہوگا لہٰذا تعریفیں مذکورین صحیح ہونگی واما علی القول ببقائھا ففیہ ایضا اشکال کیونکہ اس وقت تعدد اکوان نہیں ہوگا اور کون اول اور کون ثانی نہیں متحقق ہوگا بلکہ ایک ہی کون باقی رہیگا جب ایک جسم ایک مکان میں حادث ہو آنین اثنین ہی مکان میں مستقر رہتا ہے تو آن ثانی میں اس کا کون حرکۃ نہیں بنے گا کیونکہ یہ کون مکان ثانی میں نہیں ہے اور نہ سکون ہوگا کیونکہ کون ثانی نہیں ہے بلکہ کون اول باقی ہے اور اس کا کون فی الآن الثالث ہی حرکت بنے گا کیونکہ یہ کون اول فی المکان الثانی ہے فھو جائز الزوال یہ شارح نے سکون کے حادث ہونیکی دلیل پیش کی ہے کہ ہر سکون جائز الزوال ہے اور جس کا زوال و عدم جائز ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتا اور طریان عدم منافی قدم ہے لہٰذا ہر سکون حادث ہوگا محشی نے ان قلت کے ساتھ اعتراض کر دیا ماسبق میں یہ ثابت ہوا ہے کہ قدم طریان عدم کے منافی ہے تو سکون اگرچہ جائز الزوال ہے جواز سے وقوع زوال تو لازم نہیں آتا ہو سکتا ہے کہ یہ زوال بالقوہ سے خارج ہو کر بالفعل تک نہ آئے تو اس وقت جائز ہے کہ سکون قدیم اور مستمر الی الابد ہو تو حدوث ثابت نہیں ہوگا اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا قلت جوازہ یستلزم سبق العدم خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ جواز زوال طریان عدم کو مستلزم نہیں ہے لیکن سبقت

عدم کو تو مستلزم ہے کیونکہ قدم عدم مطلق کا منافی ہے خواہ عدم بالفعل ہو یا بالامکان ہو کیونکہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا عدم مطلق ممتنع ہے اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہے تو پھر مستند الی الواجب ہوگا بطریق الایجاب خواہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ تو امکان عدم سے عدم الواجب تعالیٰ لازم آئیگا یا تخلف المعلول عن علۃ التامہ لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے تو سکون کا جواز الزوال اس کے قدم کا منافی ہوگا۔ لہٰذا یہ حادث ہوگا نہ کہ قدیم اور مستمر اس سے ہمارا مقصود متم ہوگا یعنی حدوث سکون ثابت ہو جائیگا قولہ لا دلیل علی انحصار الاعیان شارح نے ھھنا ابحاث کہہ کر مختلف ابحاث کئے اول ان میں سے یہ ہے کہ آپ نے جو اعیان کو منحصر کیا ہے جواہر و اجسام میں اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ ایسے ممکن کا وجود محتمل ہے جو قائم بذاتہ ہو اور نہ متحیز ہو نہ حال فی المتحیز جیسے عقول مجردہ عند الفلاسفہ تو ایسے مجرد کی نفی پر متکلمین کی جانب سے ایک دلیل تھی۔ محشی نے اسے نقل کر کے رد کر دیا اور کہا والاستدلال بان المجردات یشارکہ الباری تعالیٰ فی التجرد خلاصہ استدلال یہ ہے کہ اگر مجرد موجود ہو تو باری تعالیٰ تجرد میں اس کے ساتھ شریک ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ مجرد عن المادۃ ہے تو اب ضروری ہے کہ باری تعالیٰ میں کوئی اور قید اعتبار کی جائے جس کے ساتھ باری تعالیٰ ممتاز ہو تو اس صورت میں باری تعالیٰ میں ترکیب لازم آئیگی من المشارک و الممیز یہی مراد ہے فیمتاز عنہ بقید آخر فیلزم الترکیب المستلزم لامکان فی ذاتہ تعالیٰ وہو محال اور یہ استحالہ وجود مجرد سے لازم آیا ہے کل ماھو مستلزم للمحال فھو محال لہٰذا وجود مجرد محال ہے۔ محشی نے اس کو رد کیا لیس بشیءٍ کہہ کر اس کی دلیل پیش کی اذ الاشتراک الخ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ اشتراک فی العوارض ہے اور اشتراک فی العارض سے ترکیب لازم نہیں آتی اشتراک فی الذاتی سے ترکیب لازم آسکتی ہے اور علی الخصوص اشتراک فی العوارض السلبیہ سے ترکیب کسی

صورت میں لازم نہیں آتی اور تجرد تو عوارض سلبیہ سے ہے کیونکہ تجرد کا معنی ہے

عدم التحیز اس لحاظ سے اشتراک فی التجرد اشتراک فی العارض السلبی ہوا ۔ علیٰ انہ

یہ جواب بصورت تسلیم ہے اگر ہم تسلیم کرلیں کہ یہ اشتراک امر ذاتی میں ہے تب بھی

ترکیب لازم نہیں آتی کیونکہ اس کیلئے شرط ہے کہ ما بہ الامتیاز بھی امر ذاتی ہو

اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ما بہ الامتیاز امر ذاتی ہے ہو سکتا ہے کہ امتیاز تعیین عدمی

کے ساتھ ہو جو خارج از حقیقہ ہو جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے کہ تعیین واجب

بامر عدمی ہے تو بھی ترکیب لازم نہیں آئیگی لان ادلۃ وجود المجردات غیر تامہ

کما ان ادلۃ الخ یعنی دلائل نفی مجردات کی تام نہیں ہیں ایسے اثبات کی بھی تام

نہیں ہے نفی پر تو ایک دلیل گذر چکی ہے ومنہا ما یقال نفی کی دوسری دلیل

ہے خلاصہ یہ کہ "وجود مجردات پر دلیل کوئی نہیں" اور جس چیز کے وجود پر دلیل

نہ ہو اس کی نفی واجب ہے ۔ لہٰذا مجردات کی نفی واجب صغری اس لئے

ثابت ہے کہ جتنا دلائل اثبات مجردات پر پیش کی جاتی ہیں سب باطل چنانچہ انکا

ابطال مطولات میں مذکور ہے ۔ اور کبری اس لئے ثابت ہے کہ اگر نفی واجب

نہ ہو تو پھر جائز ہے کہ ہمارے سامنے یہاں جبال شاہقہ ہوں جو ہمیں نظر نہ آتے ہوں

حالانکہ یہ باطل اور سفسطہ ہے یجاب بان الدلیل الخ خلاصہ یہ کہ کبری پر یعنی

جس کے وجود پر دلیل نہ ہو اس کی نفی واجب ہے اسی پر نقض کیا گیا ہے کہ دلیل درجہ

ملزوم میں ہوتی ہے اور مدلول درجہ لازم میں تو انتفاء ملزوم سے انتفاء لازم

واجب نہیں ہے بسا اوقات لازم عام من الملزوم ہوتا ہے جیسے حرارۃ لازم نار ہے

تو انتفاء نار سے انتفاء حرارۃ ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا بقا شمس وغیرہ کے

ساتھ ہو سکتا ہے کہ ایک شئ متحقق فی الامر ہو لیکن اس کی دلیل منتفی ہو علاان

عدم الدلیل الخ یہ دوسرا نقض ہے کہ آپ کا یہ مقدمہ کہ مجردات پر دلیل نہیں

ہے اس سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہو کہ نفس الامر میں کوئی دلیل نہیں ہے تو

یہ بات ممنوع ہے اور قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ واقع میں دلیل ہو اور تمہیں اس کا علم نہ ہو اگر آپکی مراد یہ ہے کہ لا دلیل عندنا یعنی ہمارے ہاں اسکی دلیل نہیں ہے تو لا یفید کیونکہ ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں دلیل ہو لیکن تمہیں معلوم نہ ہو لہذا نفی ضروری نہ ہوئی باقی رہا جبال شاہقہ کا معاملہ تو ان کا عدم حضور بالبداہتہ معلوم ہے نہ کہ اس بنا پر کہ بانہ لا دلیل علیہ قولہ حدوث الاعراض شارح نے بحث ثانی میں اعتراض نقل کیا تھا کہ جو دلیل حدوث اعراض کی پیش کی گئی ہے وہ جمیع اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ نہ ان کا حدوث بالمشاہدہ معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا جیسے وہ اعراض جو قائمہ بالافلاک ہیں من الاضواء والاشکال والامتدادات تو شارح نے اس کا جواب پیش کیا تھا کہ خود حدوث اعیان جن کے ساتھ یہ اعراض قائم ہیں وہی اعیان حادثہ ان اعراض کے حدوث پر دال ہیں تو اس جواب پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ اس صورت میں تو مصادرۃ لازم آرہی تھی کیونکہ حدوث اعیان پر خود دلیل حدوث بعض الاعراض کے ساتھ پیش کی گئی جیسے حرکت و سکون کے حدوث سے حدوث اعیان ثابت کیا گیا ہے۔ اب حدوث اعیان کو دلیل بنایا جا رہا ہے علی حدوث جمیع الاعراض کما ہو الظاہر اور اس جمیع اعراض میں وہ بعض اعراض بھی داخل ہیں جن کے حدوث سے حدوث اعیان ثابت کیا گیا تھا تو اب حدوث ان بعض کا دلیل بن جائیگا علی حدوث انفسہا تو یہی دور و مصادرۃ ہے محشی نے اس اشکال کو رفع کرنیکی کوشش کی اور کہا

ای حدوث سائر الاعراض یعنی حدوث الاعراض میں حذف مضاف ہے اور حدوث باقی الاعراض مراد ہے تو حاصل ہوا کہ حدوث بعض بالاعراض جن کا حدوث بالمشاہدہ یا بالدلیل معلوم ہے جیسے حرکۃ و سکون جو حدوث اعیان پر بطور دلیل کے پیش کئے گئے تھے ان ہی سے استدلال ہے۔ علی حدوث باقی الاعراض جن کا حدوث مشاہدہ دلیل سے معلوم نہیں ہے جیسے اعراض قائمہ بالسموات لہذا استدلال بنفسہا علی نفسہا نہ ہوا بلکہ استدلال بحدوث بعض الاعراض جن کا حدوث یعنی جن کا حدوث بالمشاہدہ والدلیل ثابت تھا علی حدوث بعض الآخر ہوا جو بالمشاہدہ والدلیل معلوم نہ ہو۔ فلا مصادرۃ

بحث ثالث شارح نے ازلیتہ حرکات کا معنی پیش کرتے ہوئے کہا انہ مامن حرکۃ الّا و قبلھا حرکۃ اخری لا الی بدایۃ یعنی ہر حرکت سے پہلے اور حرکت موجود ہوگی ایسے لا الی نہایۃ فی الجانب الماضی چلی جائیں گی اور کہیں ان کی بدایۃ نہیں ہوگی جس سے پہلے وہ معدوم ہوا اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے کہ وہ جزئیات حرکت میں کسی جزی کو قدیم نہیں مانتے البتہ وہ حرکۃ مطلقہ کو قدیم مانتے ہیں کہ اس کی کوئی نہ کوئی جزی جانب ماضی میں موجود ہے لا الی نہایۃ ولا الی بدایۃ شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا والجواب انہ لا وجود للمطلق الخ یعنی مطلق کا وجود ہی تو صرف جزئیات میں ملتا ہے۔ جب ہر جزی حرکت کی حادث ہے مطلق بھی ضرور حادث ہوگا فلا یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات تو محشی نے اس پر اعتراض وارد کیا اور کہا یرد علیہ ان المطلق کما یوجد فی ضمن کل جزئ لابدایۃ لہٗ الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ حدوث کل من الجزئیات حدوث مطلق کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب یہ تمام جزئیات جانب ماضی میں متناہی ہوں تو اس وقت ان جزئیات کے لئے بدایۃ ثابت ہو جائیگی جو مستلزم حدوث ہے اور مطلق کا تحقق جزئیات ہی میں ہوتا ہے تو اس صورت میں مطلق کیلئے بھی بدایۃ اور حدوث ثابت ہو جائیگا اور جب جزئیات جانب ماضی میں غیر متناہیہ ہوں تو پھر مطلق کا حدوث ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مطلق جیسے ہر اس جزئی میں موجود ہے جس کے لئے بدایۃ ثابت ہے۔ تو اس وقت مطلق ان جزئیات میں متحقق ہونیکی حیثیت سے انہیں کا حکم بدایۃ اخذ کریگا کذلک یوجد فی ضمن جمیع الجزئیات التی لا بدایہ لھا فیاخذ ایضا حکمھا تو اسی طرح مطلق موجود ہوگا بضمن ان جمیع جزئیات غیر متناہیہ کے جن کیلئے بدایۃ نہیں ہے تو مطلق ان جزئیات میں متحقق ہونیکی حیثیت سے ان کا حکم لا بدایۃ والا اخذ کریگا تو اس وقت مطلق کی نہ بدایۃ ثابت ہوگی نہ حدوث ولا استحالۃ فی اتصاف المطلق الخ یہ جواب ہے سوال مقدر کا کہ اس وقت

لازم آتا ہے کہ ایک ہی شیٔ یعنی مطلق بیک وقت متصف ہوگا متقابلین
یعنی بدایۃ ولا بدایۃ کے ساتھ اور یہ باطل ہے اس کا جواب دیا کہ اس میں کوئی
استحالہ نہیں ہے کیونکہ مطلق مختلف حیثیات کے اعتبار سے متصف بالمتقابلین
المتضادین کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے مطلق حیوان متصف بالضحک ہے بحیثیت ناطق ہونیکے
اور لاضحک کے ساتھ متصف ہے بحیثیت لاناطق ہونیکے اور مطلق کے اندر یہ محال نہیں ہوتا وایضا وضع
ما ذکرہ لزم یہ نقض اجمالی ہے خلاصہ یہ کہ اگر جزئیات میں سے ہر ایک جزئی کی بدایۃ مطلق
کی بدایۃ کو مستلزم ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ نعیم جنان یعنی جنت کی نعمتیں
متصف بالتناہی ہو جائیں کیونکہ ہر ایک جزئی نعیم کی تناہی ہے۔ حالانکہ تم
حضرات اس کے قائل نہیں ہو بلکہ نعیم جنان کی عدم تناہی کے قائل ہو تو معلوم
ہوا کہ ہر جزی کا جو حکم ہے وہ ضروری نہیں کہ مطلق کیلئے ثابت ہو لیکن اس
پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ غیر متناہیہ حرکات جانب ماضی میں متعاقبۃ متحقق
بالفعل ہیں اور نعیم جنان غیر متناہی موجود بالفعل نہیں بلکہ غیر متناہی بمعنی
لاتقف عند حد ہیں لہٰذا حرکات کو ان پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے
والاصوب ان یجاب صواب فی الجواب یہ ہے کہ جن جزئیات کو تم غیر متناہی
قرار دیتے ہو یبطلہ برھان التطبیق یعنی برہان تطبیق کے ساتھ ان کی عدم
تناہی باطل کرکے تناہی ثابت کی جاسکتی ہے کیونکہ برہان تطبیق امور موجودہ
میں جاری ہوتا ہے خواہ مجتمعۃ ہوں یا متعاقبۃ تو اس وقت ان جزئیات کیلئے
تناہی اور بدایۃ ثابت ہو جائیگی واللہ اعلم بالصواب قولہ یشغلہ الجسم
خصہ بالذکر شارح نے حیز کی تعریف نقل کرتے ہوئے کہا ان الحیز عند
المتکلمین ھو الفراغ الموھوم یشغلہ الجسم محشی نے اس کی وجہ پیش کی کہ
صرف جسم کی تخصیص شارح نے کیوں کی حالانکہ متکلمین کے نزدیک حیز کی تعریف
اس سے عام ہے وہ ما یشغلہ الجسم او الجوھر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام

معترض چونکہ جسم کے بارہ میں تھی اور مقصود اس کی کلام کا دفع کرنا تھا اس لئے
جسم کی تخصیص بالذکر کی اور جوہر کا ذکر نہیں کیا البتہ مکان ما یشغلہ الجسم
فقط کو کہتے ہیں قولہ اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ العالم ان
قلت مصنف نے کہا وا لمحدث للعالم ھو اللہ تعالیٰ تو شارح نے لفظ
اللہ تعالیٰ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای الذات الواجب الوجود یعنی محدث عالم
ایسی ذات ہے جو واجب الوجود ہو اور اس کا وجود ذاتی ہو اور اس کے بارے
میں کسی شئی کی طرف اسے احتیاج اصلاً نہ ہو اس کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا
کہ اگر محدث عالم جائز الوجود یعنی ممکن الوجود ہو تو وہ جملہ عالم میں خود داخل
ہوگا تو محدث و مبدء للعالم نہیں ہو سکتا ورنہ تو لازم آئے گا کہ وہ خود اپنے آپ
کا محدث و مبدء ہوگا جو کہ باطل ہے اس دلیل پر محشی نے اعتراض کر دیا۔
خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو کہا ہے کہ اگر جائز الوجود ہو تو وہ جملہ عالم
سے ہوگا یہ قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ مغایر للواجب
ہو کیونکہ عالم ما سوی اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں اور سوی اور غیر ہم معنی ہیں تو اب
عالم نام ہو ما ہو غیر اللہ تعالیٰ اور یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ محدثات مستند ہوں
صفۃ واجب کی طرف صفۃ چونکہ ذات موصوف کی طرف محتاج ہوتی لہٰذا
جائز الوجود و ممکن الوجود ہوگی چونکہ صفۃ واجب متکلمین کے نزدیک غیر واجب نہیں
ہے اس لئے جملہ عالم سے نہیں اسی طرح محدث للعالم ذات اور صفۃ ہو صفۃ
چونکہ محتاج الی الذات ہے تو احتیاج جزء احتیاج کل ہوگا تو کل بھی جائز الوجود
ہوگا اور جملہ عالم سے نہیں ہوگا کیونکہ یہ بھی غیر واجب نہیں ہے تو اب ہر
جائز الوجود کا جملہ عالم سے ہونا لازم نہ ہوا قلت ھذا لا یضرنا خلاصہ جواب
یہ ہے کہ ایسے جائز الوجود کا ثبوت جو مغایر للواجب نہ ہو ضرر رساں نہیں ہے
کیونکہ اس میں تسلیم مدعی ہے اور مدعی ہمارا ہے اثبات وجود الواجب تعالیٰ

اور وہ ثابت ہے کیونکہ سلسلہ محدثات اگر منتہی الی الواجب ہے تو بھی مدعی
ثابت اگر منتہی الی الصفۃ ہے یا الی مجموعہما تو تحقق صفۃ اور اسی طرح تحقق
مجموع بدون ذات الواجب محال ہے تو ہر صورت میں وجود واجب ثابت
ہے وہذا مدعانا اور ہماری کلام اس جائز میں تھی جو مبائن اور مغایر
للواجب تو ایسا جائز ضرور جملہ عالم میں درج ہوگا۔ اور اس کی طرف
محدثات مستند نہیں ہو سکتے یہ تتمہ ہے جواب اول کا لکن یرد ان یقال
شارح نے محدث للعالم کے متعلق کہا ہو الواجب الوجود کیونکہ اذ لوکان
جائز الوجود لکان من جملۃ العالم فلم یصلح محدثا للعالم یہی مقدمتین
محل اشکال ہو رہے ہیں آپ کا یہ مقدمہ کہ لوکان جائز الوجود لکان من
جملۃ العالم تو جملۂ عالم سے اگر یہی عالم مراد ہے جس کا وجود وحدوث ثابت
ہے تو اسے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہو سکتا ہے کہ جائز الوجود ہو کر وہ اس عالم
میں سے نہ ہو جس کا وجود وحدوث ثابت ہے پھر تو وہ جائز الوجود جو اس عالم
سے خارج ہے فیصح محدثا لذلک العالم ومبدئا لہ بہر حال جو جائز الوجود اس
عالم موجود سے خارج ہے تو وہ اس کے لئے محدث ہو تو وہ محدث لنفسہ نہیں
ہوگا وحمل المحدث الخ یہ فلم یصلح محدثا للعالم پر گفتگو ہے یعنی وہ اگر جائز الوجود
ہو تو وہ محدث للعالم نہیں ہو سکتا خواہ وہ اس عالم سے نہ ہو جس کا وجود وحدوث
ثابت ہے کیونکہ محدث سے مراد محدث بالذات ہے یعنی وہ جو مخرج من العدم
الی الوجود ہو اور ہو بالذات یعنی غیر کی طرف اصلا محتاج نہ ہو اگر وہ جائز
الوجود ہو تو محدث بالذات نہیں ہوگا کیونکہ جائز الوجود تو خود محتاج الی العلۃ
ہے تو محدث بالذات نہیں ہوگا محشی نے کہا مما لا یساعدہ کلام الشارح کیونکہ
شارح مطلق محدث ثابت کرنا چاہتا ہے نہ کہ محدث بالذات وقریب من
ہذا ما یقال شارح نے اس امر پر کہ محدث للعالم واجب الوجود ہے قریب من

ھذا کے ساتھ دوسری دلیل ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ مبدء ممکنات تمامہا یعنی علۃ موجدہ للممکنات کلہا ضروری ہے قولہ ما یصلح علما شارح نے اس کے ساتھ ایک اور دلیل کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ عالم نام ہے جمیع مایصلح علما علی وجود مبدء لہ یعنی عالم کی ہر جز صلاحیت رکھتی ہے کہ اپنے مبدء کیلئے علامت بنے اور مبدء پر دلالت کرے اگر مبدء جائز الوجود ہو تو وہ جملہ عالم سے ہوگا تو وہ مبدء پر علامۃ دلیل نہیں ہوسکیگا کیونکہ والشیٔ لا یدل علی نفسہ اور شیٔ اپنے آپ پر دلالت نہیں کرتی جب یہ دلیل نہ بن سکا تو مبدئ نہیں ہوگا اور پہلے اس کو مبدئ قرار دیا گیا ہے اب وہ لا مبدئ ہوا ھل ہذا الا تناقض اگر آپ اس کو مبدئ اور مدلول عالم قرار دیتے ہیں پھر یہ عالم سے نہیں ہوگا ادھر اسے جملہ عالم میں سے کہا گیا ہے اور اب یہ عالم سے نہیں ہے یہ بھی ایک قسم کا تناقض ہے قریب من ھذا مایقال کے ساتھ شارح نے ایک اور دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جمیع ممکنات کا مبدئ یعنی علۃ موجدہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ واجب الوجود ہو کیونکہ اگر وہ ممکن ہوا تو پھر جملہ ممکنات میں درج ہوگا پھر ممکنات کیلئے مبدئ نہیں ہوسکیگا کیونکہ خود تو ممکنات میں درج ہے جب جمیع ممکنات کیلئے مبدئ ہوا تو اپنے آپ کیلئے بھی مبدئ ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے اسی کے متعلق وجہ قرب اور وجہ فرق ان دونوں دلیلوں کے درمیان پیش کر رہے ہیں وجہ فرق پیش کرتے ہوئے کہا الاول طریقۃ الحدوث یعنی پہلا استدلال بذریعہ حدوث تھا کہ اگر مبدئ للعالم جائز الوجود ہو تو وہ جملہ عالم سے ہوگا جو محدث ہے تو خود بھی محدث ہوگا تو عالم کیلئے وہ محدث اور موجد نہیں ہوسکیگا ورنہ تو وہ علۃ موجدہ لنفسہ ہوگا جو کہ باطل ہے اور ثانی دلیل بطریق الامکان ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ مبدئ للممکنات اگر جائز الوجود ہو تو پھر جملہ ممکنات میں داخل ہوگا تو پھر ممکنات کیلئے وہ علۃ محدثۃ نہیں ہوسکیگا والا یلزم

ان یکون علۃ محدثۃ لنفسہ وھو باطل ووجہ القرب ظاھر لانہ لا فرق بینھما الا بحسب الحدوث والامکان لکن الثانی اقوی لان الامکان علۃ للافتقار الی العلۃ حقیقۃً واوّلاً والحدوث علۃٌ ثانیاً ومجازاً لان الحدوث بعد الامکان من غیر افتقار الی ابطال التسلسل عام طور پر جو براھین مشہورہ اثبات واجب پر پیش کی جاتی ہیں وہ بطلان تسلسل پر موقوف ہیں تو بعض حضرات نے ایسے براھین پیش کرنیکی کوشش کی جو ان کے حسب خیال بطلان تسلسل پر موقوف نہیں ان میں سے ایک یہ پیش کی گئی جس کا شارح نے تذکرہ کیا ہے ما یقال ان مبدأ الممکنات الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ جمیع ممکنات بتمامہا اپنے وجود میں مرجح موجد کی طرف محتاج ہیں چونکہ ممکنات کا وجود وعدم برابر ہے اس لئے ان کے موجود ہونیکے لئے موجد کا ہونا ضروری ہے اور اس موجد کے لئے ضروری ہے کہ وہ جملہ ممکنات کے سلسلہ سے خارج ہو کیونکہ اگر وہ بھی سلسلہ ممکنات میں خود داخل ہو تو وہ ان کیلئے مُبدیٔ اور موجد نہیں ہو سکتا کیونکہ موجد کا وجود موجودات سے پہلے ہونا لازمی ہے پھر موجد جو مقدم تھا اگر وہ داخل فی الموجودات ہو جو وجوداً مؤخر ہیں تو دخول مقدم فی المؤخر لازم آئیگا جو کہ باطل ہے جب وہ مُوجِد سلسلہ ممکنات سے خارج ہوا تو لامحالہ وہ واجب الوجود ہوگا کیونکہ ممتنع تو علۃ موجدہ بن ہی نہیں سکتا یہ ایسی دلیل ہے جو بطلان تسلسل کی طرف مفتقر نہیں ہے اسی پر شارح نے اعتراض کیا کہ لیس کذلک یعنی ایسے نہیں ہے بل ھو اشارۃ الی احد الخ بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کی دلیل کی طرف اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا تھا کہ یہ بات قابل تسلیم ہے کہ یہ دلیل مستلزم ہے بطلان تسلسل کو لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس دلیل کے ساتھ اثبات واجب بھی مفتقر ہے الی ابطال التسلسل تو اسی اشکال کو دفع کرنے کیلئے محشی نے کہا ابطال التسلسل اقامۃ دلیلٍ ینتج بطلانہ یعنی ابطال تسلسل کا معنی اور مراد یہ ہے کہ ایسی دلیل قائم کرنا جو منتج ہو

بطلان تسلسل کی خواہ وہ بطلان تسلسل پر قائم کیگئی ہو یا مطلوب آخر پر تو اب اثبات واجب میں ایسی دلیل سے تمسک اختیار کرنا جو بطلان تسلسل پر پیش کی جاتی ہے تو یہی افتقار ہے الی ابطال التسلسل یعنی الی اقامۃ دلیل ینتج بطلان التسلسل وہو متحقق ھھنا یعنی یہاں ایسی دلیل پیش کی گئی ہے جو منتج ہوسکتی ہے بطلان تسلسل کی تو اس صورت میں افتقار ہوگیا الی ابطال تسلسل یعنی ایسی دلیل پیش کرنا جو منتج ہو ابطال تسلسل کی خواہ وہ ابطال تسلسل کو مطلوب ٹھہرایا گیا ہو یا کسی اور مطلوب پر پیش کیگئی ہو تو یہی افتقار ہے لہذا یہ اشکال واقع نہ ہوگا خلاصہ یہ ان الافتقار غیر الاستلزام یعنی ایک دلیل کا بطلان تسلسل کو نفس الامر میں مستلزم ہوجانا اور بات ہے اور خود ابطال تسلسل کی طرف افتقار یعنی خود ابطال تسلسل پر قصداً دلیل قائم کرنا اور بات ہے وفی قولہ ابطال التسلسل یعنی شارح نے جو لفظ ابطال استعمال کیا ہے فی قولہ بل ھو اشارۃ الی احد ادلۃ ابطال التسلسل اور یوں نہیں کہا اشارۃ الی احد ادلۃ بطلان التسلسل

یہ ادھر ہی اشارہ جو ہم نے کہا ہے کہ معنی ابطال اقامۃ دلیل ینتج البطلان مطلقا ای سواء اقیم دلیل علی لطلان التسلسل قصدا و بالذات او اقیم علی مطلوب آخر قصداً کما اقیم ھھنا علی اثبات الواجب قصدا لکن ہذا الدلیل ینتج بطلان التسلسل اگر اس عبارۃ سے مراد ہوتی اقامۃ دلیل علی بطلان التسلسل تو عبارۃ مذکورہ صحیح بھی نہ ہوتی کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوجاتا بل ھذا الدلیل اشارۃ الی احد ادلۃ اقیمت علی بطلان التسلسل ولا یخفی فسادہ لان ھذا الدلیل لم یُقم علی بطلانہ بل علی اثبات الواجب لا یخفی علیک شارح نے جو کہا تھا لیس کذلک یعنی ایسے نہیں کہ اثبات واجب میں ابطال تسلسل کی طرف افتقار نہ ہو بلکہ افتقار ہے محشی لا یخفی کے ساتھ اسی پر اعتراض کرنا چاہتا ہے حاصل یہ ہے یعنی جب یہ ثابت ہوا کہ ممکنات کی علۃ خود نفس

ممکنات بھی نہیں ہوسکتی اور نہ ممکنات کا بعض تو اس سے ثابت ہوجائیگا کہ علۃ ممکنات خارج از ممکنات ہوگی اور وہ بجز واجب کے اور کوئی نہیں ہوسکتا بس اثبات واجب کیلئے یہی کافی ہے باقی رہا ابطال تسلسل یعنی سلسلہ ممکنات کا انقطاع اور ان کا غیر متناہی نہ ہونا یہ مقدمات اخر کے انضمام سے ثابت ہوگی دھی ان یقال الخ وہ مقدمہ ایک یہ ہے کہ کہا جائے یہ جو خارج از سلسلہ ممکنات ہو کر علۃ ممکنات ہے ضرور وہ علۃ للبعض ضرور ہوگا اور یہ بعض جو مستند الی الواجب ہے وہ اس سلسلہ کی طرف و نہایۃ ہوگا جہاں سلسلہ ممکنات متناہی ہو جائے اور اس کے آگے سلسلہ ختم ہو جائے اگر سلسلہ ختم نہ ہو بلکہ مافوق کی طرف جاری ہو تو یہ ممکن درمیان میں آجائیگا اور وہ ممکن جو اس ممکن مستند سے بجانب فوق ہے یا تو وہ علۃ بنیگا برائے واجب تو لازم آئیگا کہ واجب معلول ہو جائے اور جس کو خارج از سلسلہ قرار دیا تھا وہ داخل فی السلسلہ ہوگیا یہ سب کچھ باطل ہے اگر وہ مافوق والا صرف اسی بعض کی علۃ بنے جو مستند الی الواجب ہے تو اس وقت توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد لازم آئیگا جو کہ باطل ہے تو اس سے ثابت ہوا یہ بعض سلسلہ ممکنات کی نہایۃ ہوگا جس پر سلسلہ ممکنات منقطع ہو جائے گا فظہران امر الافتقار بالعکس اس سے ثابت ہوا کہ بطلان تسلسل خود مفتقر اور محتاج ہے الی اثبات الواجب کیونکہ اثبات واجب کی دلیل کا مقدمہ بطلان تسلسل کی دلیل کے مقدمات میں سے ہے اب معاملہ افتقار بالعکس ہوگیا یمکن ان یستدل بہذا الدلیل یعنی یہی دلیل بطلان دور کا فائدہ بھی دیتی ہے اب دور کی صورت جملہ متوقفین یعنی آ کو موقوف علی ب ہے اور ب موقوف علی آ تو اس دور میں مجموعہ متوقفین ممکن ہے جیسے ہر ایک متوقف ممکن تھا تو اب اس مجموع متوقفین کی علۃ نہ خود یہ مجموعہ ہو سکتا ہے نہ اس کی جز بہرحال علۃ مجموع اس مجموعہ سے خارج ہوگی جو اس مجموعہ کی علۃ ہے وہی علۃ للبعض ہے تو ایک دوسرے پر توقف منقطع

ہوجائیگا فلا توقف ولا دور قال الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو اى احد الادلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لاالى نهاية فى جانب مُبدئها خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات بالترتیب لاالی نہایۃ اپنے مُبدیٔ کی جانب چلا جائے یعنی ہر ممکن لاحق کی علۃ ممکن سابق ہو اور اس سابق کی علۃ وہ ممکن ہو جو اس سے سابق پھر اس کی علۃ وہ ہو جو اس سے سابق ہے ہلم جراً لاالی نہایۃ تو لاحتاجت السلسلة بمجموعها الى علة یعنی چونکہ یہ سلسلہ بمجموعہا ممکن ہے فیجوز وجوده وعدمه یعنی اس کا وجود وعدم جواز میں متساوی ہے کسی ایک جانب کو ترجیح حاصل نہیں اس لئے یہ مجموع من حیث المجموع محتاج الى العلة ہے وہ علۃ یا تو یہ خود مجموع من حیث المجموع ہوگا تو اس وقت لازم آئیگا کہ ان یکون الشئ علة لنفسه اور یہ باطل ہے کیونکہ یہ مجموعہ بحیثیت علۃ ہونیکے مقدم ہوگا خود اسی مجموعہ پر جو یہ خود معلول ہے تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ اس سلسلہ کا بعض علۃ ہو مجموع سلسلہ کیلئے کیونکہ اس وقت یلزم ان یکون الشئ علةً لنفسه ولعلله اما الاول یعنی علۃ لنفسہ ہونا اس لئے لازم آتا ہے کہ یہ بعض خود داخل فی المجموع ہے تو جب یہ علۃ ہے مجموع کیلئے جس میں خود بھی داخل ہے تو اپنے آپ کیلئے بھی علۃ بنے گا یہ ہوئی علیۃ الشئ بنفسہ جو کہ باطل ہے اما الثانی یعنی اپنے علل کیلئے علۃ ہونا کیونکہ یہی بعض علۃ تھا اپنے ماسوی سلسلہ کیلئے مثلاً الف علۃ تھا با کیلئے اور دال کیلئے ہلم جراً پھر اگر یہ کہا جائے کہ الف خود بھی ممکن ہے تو اس کیلئے بھی علۃ کا ہونا لازم ہے اب اس کیلئے علۃ اس کے ماسوی اس سلسلہ میں سے کوئی اور ہو مثلاً وہ با ہے تو لازم آئے گا کہ با علۃ ہو الف کیلئے جو علۃ تھا با کیلئے تو یہ علۃ ہوا اپنی علۃ کیلئے تو اب ضروری ہوگا کہ

موجد سلسلہ خارج از سلسلہ ممکنات ہو تو وہ واجب ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مفہوم منحصر ہے بین الممکن والممتنع والواجب قد بطل الاول ولا یصلح الثانی فتعیّن الثالث وھو الواجب ھذا ھو مطلوبنا فقد ثبت ان موجد الممکنات ھو الواجب فقط وینقطع السلسلۃ ۔ ومن اشھر الادلۃ علی بطلان التسلسل بل علی بطلان وجود کل مالانہایۃ لہ من الممکنات برھان التطبیق اس برہان کا خلاصہ یہ ہے کہ معلول اخیر جو حادث آج حادث ہوا اور یہ کسی کی علۃ نہیں ہے اس سے اوپر یعنی مافوق کی جانب ماضی میں مشتمل ہے علی المعلولات والعلل یعنی ہر ماتحت معلول ہے اپنے مافوق کا یہ سلسلہ ہو غیر متناہی دوسرا سلسلہ اس میں فرض کرتے ہیں معلول اخیر کو چھوڑ کر اس سے ایک درجہ اوپر سے دوسرا سلسلہ شروع کرتے ہیں یہ بھی جانب مافوق میں غیر متناہی ہے لیکن پہلے سلسلہ سے ہبوط میں ایک درجہ کم ہے اب ان سلسلتین کے اجزاء میں تطبیق فرض کرتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کا اول بمقابلہ سلسلہ ثانیہ کے اول کے اور سلسلہ اولی کا ثانی بمقابلہ سلسلہ ثانیہ کے ثانی کے ہلم جراً اگر جملہ سلسلہ اولی کے ہر واحد کے مقابلہ میں جملہ سلسلہ ثانیہ سے واحد نکلتا چلا جائے اور تفاوت بالکل ظاہر نہ ہو تو پھر ناقص یعنی جملہ ثانیہ مساوی ہو گیا زائد کے یعنی اولی کے بلکہ مساواۃ جزء کی کل کے ساتھ لازم آئیگی وہو محال تو ضرور جملہ اولیٰ میں ایسی شئ موجود ہو گی جس کے بالمقابل جملہ ثانیہ میں نہیں ہوگی فتنقطع الثانیہ (وتتناھی) ویلزم منہ تناھی الاولی لانھا لاتزید علی الثانیۃ الا بقدر متناہٍ والزائد علی المتناھی بقدر متناہ یکون متناھیۃً بالضرورۃ محشی نے کہا البرھان السابق یبطل الخ تطبیق سے پہلے جو برہان پیش کیا گیا ہے وہ صرف تسلسل علل کو باطل کرتا ہے کیونکہ اس کا حاصل یہ تھا کہ سلسلۂ معلولات کیلئے ضروری ہے کہ ان کیلئے ایسی علۃ ہو جو سلسلہ معلولات

سے خارج ہو بس سلسلہ اسی تک منتہی و منقطع ہو جائیگا عدم تناہی معلولات کے بطلان پر وہ دال نہیں ہے وھی لا تکون الا مجتمعۃ چونکہ کلام علل موجودہ میں ہے اور یہ مجتمع مع المعلول ہونگی وھذا البرھان ای برھان التطبیق یعم جانبی العلل والمعلولات یعنی یہ برہان جانب علل اور جانب معلولات دونوں کے تسلسل کا ابطال کرتا ہے مجتمعہ فی الوجود ہو کر خواہ مرتبہ ہوں طبعاً جیسے سلسلہ علل و معلولات میں علۃ طبعاً مقدم علی المعلول ہوتی ہے یا ان کی ترتیب وضعاً ہو جیسے ابعاد متسلسلہ ہوں خواہ وہ غیر مترتبہ ہوں جیسے نفوس خواہ وہ امور متعاقبہ جیسے حرکات فلکیہ یہ سب متکلمین کے نزدیک ان کی عدم تناہی اسی برہان کے ساتھ باطل ہے اگرچہ حکما ترتیب اور اجتماع شرط کرتے ہیں لیکن متکلمین کے نزدیک یہ شرطیں نہیں ہیں وبہ یبطل عدم تناھی النفوس الناطقہ المفارقۃ ارسطو اس کا قائل ہے کہ نفوس ناطقہ مفارقہ عن الابدان غیر متناہی ہیں اور یہ نفوس مفارقہ عن الابدان باقی رہتے ہیں اور ہیں بھی مجتمعۃ لیکن چونکہ مترتبہ نہیں ہیں نہ ان میں ترتیب طبعی ہے نہ وضعی اس لئے برہان تطبیق ان کی عدم تناہی کو باطل نہیں کرسکتا چونکہ متکلمین کے نزدیک نہ اجتماع شرط ہے نہ ترتیب اس لئے ان کے نزدیک برہان تطبیق کے ساتھ ان کی عدم تناہی باطل ہے کما مر لیکن محشی حکماً کی شرط ترتیب کو تسلیم کرکے اس برہان کو جاری کر رہا ہے اس لئے کہا لانھا مترتبۃ بحسب اضافتھا خلاصہ اس کا یہ ہے کہ نفوس ناطقہ مفارقہ عن الابدان میں اگرچہ بحسب الذات تو ترتیب نہیں ہے لیکن ان کے اندر ترتیب بحسب اضافتھا الی الازمنۃ موجود ہے یعنی ان ازمنۃ کے لحاظ سے جن میں ان کا حدوث ہوتا رہا ہے تو جب ان نفوس کی نسبۃ و اضافۃ ان کے ازمنۃ حدوث کی طرف ملحوظ ہو تو ان میں ترتیب آجاتی ہے کیونکہ وہ ازمنہ حدوث بالترتیب ہیں

کیونکہ زمان میں خود ترتیب موجود ہے تو یہ ترتیب زمانی ان نفوس کے مترتبہ ہونے کیلئے کافی ہے مثلاً ایک نفس الیوم حادث ہوا تو اسی سے ایک سلسلہ غیر متناہیہ شروع ہوا اور لا الی نہایۃ چلا گیا دوسرا سلسلہ اس نفس سے شروع جو امس یعنی کل گذشتہ میں پیدا ہو کر یہ سلسلہ غیر متناہی چلا گیا اب دونوں سلسلتین میں تطبیق جاری ہو سکتی ہے طریق مذکور پر اور عدم تناہی نفوس کی باطل ہو جائیگی کما مر فیما قبل فی جریان التطبیق ورما ذکرہ لبعض الافاضل بعض افاضل نے نفوس مفارقہ عن الابدان کے متعلق کہا ہے کہ برہان تطبیق ان میں جاری نہیں ہو سکتا اس کا جریان اس وقت ہوتا جب کہ نفوس حادثۃ فی الازمنۃ المتعاقبۃ متساوی فی العدد ہوں حالانکہ ایسے نہیں ہے قد تحدث جملۃ منہا یعنی کبھی ان نفوس میں سے ایک زمانہ میں ایک جملہ پیدا ہوتا ہے واخری منہما یعنی ایک اور جملہ من النفوس دوسرے زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں اور ان کی تعداد پہلے والے نفوس سے کم یا زیادہ ہوتی ہے وقد تحدث احاد عنہما ای من النفوس یعنی کبھی ازمنہ مترتبہ میں کچھ احاد وافراد نفوس کے اور پیدا ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کیلئے احاد ابدان ان ازمنۃ مترتبہ میں متحقق ہوئے جو حدوث النفس کیلئے شرط ہیں اب اگر زمانہ کو منطبق علی الزمان کیا جاوے تو اس سے افراد نفوس میں انطباق حاصل نہیں ہوگا اگرچہ اجزاء زمان ایک دوسرے پر منطبق بھی ہو جائیں تو برہان تطبیق ان نفوس میں جاری نہیں ہوگا فجوابہ ان ھذا انما یرفع خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ تفاوت نفوس تطبیق فرد علی الفرد کیلئے مانع ہے اور تطبیق میں انطباق فرد علی الفرد لازم نہیں ہے بلکہ انطباق اجزاء زمان مترتبہ کا علی اجزاء الزمان کافی ہے اگرچہ یہ اجزاء قلۃ افراد وکثرۃ افراد کی وجہ سے متفاوت ہوں کیونکہ کل جملۂ نفوس جو زمان واحد میں موجود ہونگے وہ متناہی ہیں کیونکہ حدوث نفوس کیلئے حدوث ابدان شرط ہے ان لوگوں کے نزدیک جو نفوس کو غیر متناہی ہونیکے قائل ہیں اور یہ ابدان متناہی

ہیں کیونکہ وہ ابعاد متناہی ہیں جن کو یہ ابدان مشغول کرینگے اور جب اجزاء زمان کا انطباق ہوگا تو نفوس متناہیہ کا انطباق بالمتناہی ہو جائیگا اور جریان برہان کیلئے یہی انطباق کافی ہے قولہ فیما دخل تحت الوجود یعنی یہ برہان جاری ہوگا ان امور میں جو داخل ہوں تحت الوجود ای فی الجملۃ یعنی سواء کانت مجتمعۃ مرتبۃ او غیر مرتبۃ او کانت متعاقبۃ تو اس لحاظ سے یہ برہان حرکات فلکیہ میں جاری ہوگا کیونکہ یہ حرکات متعاقبۃ موجود ہیں ہذا ہو عند المتکلمین اور حکماء کے نزدیک صرف موجودات مجتمعہ مرتبہ میں جاری ہوگا فانہ ینقطع بانقطاع الوہم یعنی یہ برہان امور وہمیہ محضہ میں جاری نہیں ہوگا کیونکہ انقطاع وہم سے امور وہمیہ خود منقطع ہو جائیں گے کیونکہ فان الذھن لا یقدر کیونکہ ذہن غیر متناہی کو تفصیلاً ملحوظ کرنیکی قدرۃ ہی نہیں رکھتا نہ مجتمعا اور نہ متعاقبا پس کسی نہ کسی حد پہ یقیناً منقطع ہو جائیگا لہٰذا ان امور میں برہان جاری نہیں ہوگا اور نہ اس کا کوئی فائدہ ہوگا کیونکہ وہ امور تو خود انقطاع وہم کے ساتھ منقطع ہو جائینگے پھر برہان جاری کرنیکا کیا فائدہ کیونکہ تطبیق ان امور میں جاری ہوتی ہے جس کے احاد موجود فی نفس الامر ہوں تاکہ عقل ان کے اندر تحقیق سلسلتین کرکے ان کے اندر وقوع انطباق فرض کرکے مالا یتناہی کی تناہی ثابت کرے چونکہ امور وہمیہ کا تحقق خارج میں تو ہے نہیں اور احاد سلسلہ غیر متناہیہ ملاحظہ تفصیلیہ کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتے اور ذہن ملاحظہ تفصیلیہ پہ قادر نہیں ہے تو ذہناً بھی موجود نہ ہوئے لہٰذا ملاحظہ احاد کسی نہ کسی مقام پر خود منقطع ہو جائیگا تو برہان ایسے امور میں کیسے جاری ہو واللہ اعلم بالصواب ولو سلم یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اعتبار عقل علی سبیل التعاقب منقطع نہیں ہوگا تو بھی اس میں کوئی ضرر نہیں ہے کیونکہ کل ما دخل یعنی ہر وہ امر جو وجود وہمی کے تحت علی سبیل التعاقب لا الی حد داخل ہوتا چلا جائیگا وہ تو دائماً متناہی رہیگا تو تطبیق کا اجراء مالا

یتناہی کی تناہی کو مستلزم نہیں ہوگی جو مقصود من اجراء البرہان تھا وہ تو حاصل نہیں ہوگا لنظیرہ نعیم الجنان یعنی جیسے نعیم الجنان غیر متناہی ہیں بایں معنی کہ ان کی انتہا موجود ہونے میں کسی حد تک پہونچ کر رُک گی نہیں کہ اس کے بعد اور موجود نہ ہوسکے ای لا ینتھی فی الوجود الی حد لا یوجد فوقہ آخر البتہ جو موجود ہوتی جائینگی وہ دائماً متناہی رہیں گی ھذا ای خذ ھذا لکن یشکل جو اشیاء تحت الوجود داخل نہیں ہوئیں ان کے اندر یہ برہان جاری نہیں ہوگا اس لئے سلسلۂ اعداد کا ذکر کیا کہ مراتب اعداد میں بھی یہ برہان جاری نہیں کیونکہ غیر متناہی صورت میں اعداد موجود نہیں ہیں یہ وہمی امور ہیں اسلئے برہان جاری نہیں ہوگا اسی پر محشی نے یشکل کے ساتھ اشکال وارد کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم جو تمام امور کو شامل ہے لہٰذا مراتب اعداد غیر متناہیہ بالتفصیل اللہ تعالیٰ کے علم شامل کے تحت داخل ہیں اور اس میں دو جملے ایک وہ جس کی ابتداء واحد سے کی جائے دوسرا وہ جس کی ابتداء اثنین سے ہو اور ان جملتین کے اندر نسبۃ انطباق کذلک ای بالتفصیل اللہ تعالیٰ کے علم شامل میں داخل ہیں تو اس وجود علمی کے لحاظ سے برہان تطبیق جاری ہو کر غیر متناہی کی تناہی ثابت کر سکتا ہے فتأمل وجہ تأمل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم شامل ان امور کو شامل ہوتا ہے جن کے ساتھ علم ممتنع نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی قدرۃ شاملہ ان امور کو شامل ہوتی ہے جن کا وجود ممتنع نہ ہو اور تعلق علم مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ علی سبیل التفصیل ممتنع ہے اس سے جہل لازم نہیں آئیگا کیونکہ جہل کا معنی ہے عدم العلم بما یصح تعلق العلم چونکہ تعلق علم ممتنعات کے ساتھ صحیح نہیں لہٰذا ان کو علم شامل نہ ہونیکی وجہ سے جہل لازم نہیں آئیگا جیسے ممتنع الوجود کے ساتھ قدرۃ کے متعلق نہ ہونیکی وجہ سے عجز لازم نہیں آتا فان الاولی اکثر من الثانیہ کیونکہ قدرۃ ممکنات کے ساتھ مختص ہے اور علم کا تعلق بالممتنعات بھی ہو سکتا ہے۔ وذلک

لان معنی لا تناهی الاعداد شارح نے کہا تھا کہ برہان تطبیق پر اعداد اور مقدورات
اور معلومات الٰہی کے ساتھ نقض وارد نہیں ہوگا ذلک لان توضیح اس کی یہ ہے
کہ تناہی اور لاتناہی فرع ہے وجود کی خواہ ان کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں
کیونکہ کوئی شئی بدون وجود کے تناہی اور عدم تناہی سے متصف نہیں ہوتی اعداد اور
مقدورات و معلومات اگر ان کے وجود سے قطع نظر کرلی جائے نہ یہ تناہی ہونگے نہ
غیر متناہی اور ان میں سے جو متصف بالوجود ہیں وہ متناہی ہیں کیونکہ خارج میں
جو موجود ہیں وہ یقیناً متناہی ہیں اور ذہن بھی غیر متناہیہ امور کے استحضار
پر قدرۃ نہیں رکھتا فلیس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات
الاقدرا متناھیا سواء کانت موجودۃ فی الخارج او فی الذھن فلا یجری
التطبیق بینھما لعدم کونھا غیر متناھیۃ غیر متناہی ہوتے تو اس میں
دو جملتان فرض کرکے غیر متناہی کی تناہی ثابت کی جاتی اذلا خلا د ما
یقال انھا غیر متناھیۃ اور ان امور کو جو غیر متناہی کہا جاتا ہے اس کا معنی
یہ ہے کہ ایسی حد تک کبھی نہیں پہنچتے کہ اس پر زیادۃ نہ ہوسکے اس پر اطلاق
تناہی اور لاتناہی بالمجاز ہے یعنی اگر بتمامہا موجود ہوں تو غیر متناہی ہونگے
باقی رہا وجود علمی یعنی جو علم الٰہی میں ان کا وجود ہے تو اس کے متعلق کہا جاتا
ہے کہ ان کے ساتھ تعلق علم بالاجمال ہے اور تعلق بالفعل علی سبیل التفصیل ممتنع
الوقوع ہے لہٰذا بنسبت علم الٰہی کے بھی متناہی ہونگے الواحد یعنی ان
صانع العالم واحد اشارۃ الی دفع توھم الاستدراک یعنی مصنف کی
ظاہر عبارۃ سے توہم استدراک ہوتا تھا وہ یہ کہ اللہ علم ہے جزئی حقیقی کا
وھو لا یکون الا واحد تو ثبوت وحدۃ اس کیلئے ضروری اور بدیہی ہوگا کیونکہ
جزئی حقیقی ہمیشہ واحد ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کے ذکر کرنیکا کوئی فائدہ نہیں
اور اس کو مسائل فن میں لے آنیکی ضرورت نہیں کیونکہ مسائل فن وہ ہوتے

ہیں جواز قبیل نظریات ہوں نہ کہ بدیہات لہٰذا اس کا ذکر نہ کرنا چاہیئے کیونکہ
جزئی حقیقی کا واحد ہونا بدیہی ہے ص۶۶ حاصل الدفع ان المراد خلاصہ دفع یہ ہے کہ
ثبوتِ وحدۃ جزئی حقیقی کیلئے ان کی ذات شخصیہ میں بدیہی ہوتی ہے اور یہاں
یہ مراد نہیں ہے بلکہ وحدہ صفتیہ مراد ہے یعنی صفہ وجوب وجود جو اس کی ذات
میں ہے وہ واحد ہے اور واجب الوجود فی حد ذاتہ اس وصف کے ساتھ واحد
ہے اور یہ توہم مع دفعہ قل ھو اللہ احد میں پھر آئیگا فتأمل حاصل تامل
یہ ہے کہ اگر ھو اللہ احد میں ضمیر ہو شان کا ہو اور اللہ مبتدا ء اور احدٌ
اس کی خبر ہو تو اس وقت یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں اللہ
علم ہے جزئی حقیقی کا جس کیلئے ثبوت وحدۃ ضروری اور بدیہی ہے۔ لہٰذا
احدٌ کا حکم کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر اس اشکال کو اسی طرح دفع
کیا جائیگا کہ مراد صفۃ الوجوب کی وحدت ہے اور ان امور میں جو وجوب وجود
پر متفرع ہوتے ہیں یعنی استحقاق عبادۃ اور خلق عالم اور اس کی تدبیر میں واحد
ہے اور ذات میں واحد ہونا مراد نہیں بلکہ امور مذکورہ میں مراد ہے تاکہ مشرکین
پر پورا رد ہو جو اپنے معبودوں کو ان امور مذکورہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک
ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور اگر ضمیر ہو مبتداء ہو اور راجع ہو اس کی طرف
جس کے متعلق مشرکین کا سوال تھا جیسے کشاف نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ
عنہما سے نقل کیا ہے "قالت قریش یا محمدؐ صف لنا ربك الذی تدعونا
الیہ فنزلت" یعنی الذی سألتمونی من صفتہ ہو اللہ احد تو اس صورت
میں لفظ ہو مبتداء ہوگا اور اللہ اس کی خبر اور لفظ احد بدل ہوگا یا خبر بعد
خبر تو اس وقت اشکال مذکور وارد نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت وحدۃ
صفتیہ مراد ہوگی جیسے کہ مشرکین کا سوال تھا کہ صف لنا ربک الذی تدعونا
الیہ ص۶۶ قولہ لو امکن الھان ای صانعان قادران الخ یعنی الھان سے مراد

وہ الٰہین ہیں جو صانعین قادرین علی الکمال بالفعل ہوں تو اس وقت منع ملازمہ کا سوال وارد نہیں ہوگا جو اس صورت میں وارد ہوتا جب کہ الٰہین سے مراد واجبین ہوئے کہ امکان الواجبین سے امکان تمانع لازم نہیں آتا کیونکہ تعدد واجبین کی صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ واجبین میں سے ایک صانع اور قادر علی الکمال ہو اور دوسرا ایسے نہ ہو بلکہ بخلافہ ہو یعنی وہ معطل ہو یعنی کوئی فعل وہ نہ کرے یا صانع موجبًا ہو یعنی اس سے جو اشیاء صادر ہوں وہ سب اس سے بلا اختیار و بلا ارادہ صادر ہو جیسے شمس سے فیضان ضوء ہوتا ہے یا وہ صانع ناقص ہو کامل نہ ہو تو اس صورت میں امکان تمانع ختم ہو جاتا ہے کیونکہ بصورت معطل اور ناقص ہونیکے تو ظاہر ہے کہ تمانع نہیں ہو سکتا اور بصورت موجبًا ہونیکے ہو سکتا ہے کہ اس سے جو آثار بطریق الایجاب والاضطرار صادر ہوں یہ وہی آثار ہوں جو صانع قادر کامل سے بتوسط القدرۃ والاختیار صادر ہوں تو تمانع ختم ہو جاتا ہے اور جب دونوں صانع اور قادر علی الکمال ہوں تو پھر تمانع ہو سکتا ہے تو جب الٰہین سے مراد صانعین قادرین علی الکمال بالفعل والقوہ ہوا تو پھر تمانع کا امکان ظاہر ہے فقولہ فی تقریر المدعی یعنی قول شارح تقریر مدعیٰ کے بارہ میں "ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی ذات واحدۃ" یہ قول محل تأمل ہے کیونکہ تقریر دلیل جو یہ پیش کی ہے "انہ لو امکن الٰہان لامکن بینہما تمانع" پس الٰہین سے مراد صانعین قادرین علی الکمال ہیں تو اب یہ قول لا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الخ محل تأمل ہے کیونکہ یہ قول دال ہے کہ مدعیٰ واجب مطلق کے تعدد کی نفی ہے حالانکہ دلیل تعدد صانع قادر علی الکمال کی نفی کرتی ہے جو واجب مطلق سے خاص ہے تو نفی خاص سے نفی عام لازم نہیں ہوتی الا ان یقال ہاں اگر یہ کہا جائے کہ واجب سے مراد وجوب علی وجہ الصنع والقدرۃ التامۃ الکاملہ ہے تو پھر دلیل موافق للمدعیٰ ہو جائیگی

او یقال یہ کہا جائے کہ تعطل اور ایجاب اور نقصان قدرۃ یہ سب از قبیلہ نقصان

وعیب ہیں لہذا ان سے تنزیہ الہ ضروری ہے لہذا فلا یکون الموجب واجبا

یعنی جس سے آثار بالایجاب صادر ہوں وہ واجب نہیں ہو سکتا تو پھر دلیل

مطابق دعویٰ ہو جائیگی لکن یرد علی ھذا یہ اشکال وارد ہو رہا ہے وکذا

الایجاب نقصان پر یعنی ایجاب میں چونکہ بلا اختیار و بلا ارادہ صدور ہوتا ہے اس

لئے یہ ایک نقص ہے لہذا بہ واجب میں نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب نقائص سے

منزہ ہوتا ہے تب کہا فلا یکون الموجب واجبا اس پر اعتراض ہوا کہ اگر ایجاب ایک

قسم کا نقصان اور نقص ہے تو پھر واجب کو اپنے صفات میں موجب کیوں تسلیم

کیا جاتا ہے اور متکلمین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ واجب تعالیٰ اپنے صفات سے کبھی خالی

نہیں ہو سکتا متکلمین کے نزدیک صفات واجب تعالیٰ قدیم ہیں اور واجب تعالیٰ

سے ان کا صدور بالایجاب ہے لا بالاختیار والارادۃ والفرق بین ایجاب

الصفۃ وایجاب غیرھا مشکل یعنی یہ فرق کرنا کہ ایجاب الصفۃ نقص نہیں ہے

اور ایجاب غیرالصفۃ نقص ہے یہ مشکل ہے یعنی یہ فرق کہ ایجاب الصفۃ الکمالیۃ

کما ہے لہذا اس ایجاب میں نقص نہیں اور ایجاب ما عدا الصفات نقص ہے اس سے تنزیہ ضروری ہے

اسی فرق کو محشی مشکل کہہ رہا ہے لیکن بعض حضرات نے کہا ہے کہ فرق واضح ہے

کیونکہ صفات واجب از قبیلہ کمالات ہیں اور صفات کمالیہ سے خالی ہونا نقص

وعیب ہے لہذا اس قسم کے نقائص سے منزہ ہے تو صفات کمالیہ کا ثبوت

باریتعالیٰ کیلئے درست اور صحیح ہے بخلاف ایجاب غیر صفات یہ نقص ہے لہذا

غیر صفات کا صدور بالاختیار و بالارادہ ہوگا لا بطریق الایجاب واللہ اعلم

بالصواب ھھنا بحثان بحث اول کا حاصل نقض اجمالی علی الدلیل ہے کہ تمہاری

دلیل مجموعی طور پر باطل ہے کیونکہ وہ اس مادہ میں جاری ہے لیکن مدلول متخلف

ہے یا مستلزم محال ہے یعنی عدم الواجب المختار وہ نقض یوں ہے کہ اگر واجب

مختار ہو تو پھر ممکن ہے کہ اس کا ارادہ تعلق پکڑے اس کے اعدام کے ساتھ
جو اس کی ذات سے صادر ہے بطریق الایجاب مثلاً صفات تعالیٰ کے اعدام کے
ساتھ ارادہ تعلق پکڑے پھر یا تو ہر ایک کا مقتضیٰ حاصل ہو گا مقتضیٰ ذات بھی
حاصل ہو کہ صفۃ موجود ہو اور مقتضاً ارادہ بھی حاصل ہو یعنی اس صفۃ کا عدم
بھی ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور اب یہ محال ہے یا ایک کا مقتضا حاصل
ہو اور دوسرے کا نہ ہو گا۔ مثلاً مقتضاً ارادہ حاصل نہ ہو تو لازم آئیگا
عجز الواجب جو اس کی الوہیتہ کے منافی ہے کیونکہ الہ کا معنی تھا الصانع القادر
علی طریق الکمال بالفعل یا مقتضاً ذات حاصل نہ ہو تو تخلف المعلول عن
علۃ التامہ لازم آئیگا کیونکہ اس صورت میں ذات موجب علۃ تامہ تھی یہی مراد
ہے محشی کی اس عبارت سے "بانہ لو فرض تعلق ارادتہ باعدام ما اوجبہ ذاتہ
من صفاتہ" یعنی جو صفۃ واجب سے بطریق ایجاب حاصل ہے جو کہ مقتضاً ذات
ہے جب ارادہ اس کے اعدام کے ساتھ تعلق پکڑے تو پھر فاما ان یحصل
کل من مقتضیٰ الذات یعنی وجود الصفۃ والارادہ یعنی مقتضیٰ ارادہ
بھی حاصل ہو یعنی اعدام تلک الصفۃ وانہ محال لانہ اجتماع النقیضین
اولا یحصل احدھما ای مثلاً مقتضیٰ الارادہ فیلزم العجز اولا یحصل
مقتضیٰ الذات فیلزم تخلف المعلول عن علۃ التامۃ ھذا فاجاب بعض
الفضلاء عن ھذا النقض خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ
مقتضاً ارادہ حاصل نہیں ہو گا اور اس صورت میں عجز بھی لازم نہیں آتا جو
منافی الوھیۃ ہے کیونکہ یہ عجز والنسداد واجب تعالیٰ کی ذات سے آیا ہے اور
یہ عجز منافی الوھیۃ نہیں ہے بلکہ منافی الوھیۃ وہ عجز ہے جو سد والنسداد من الغیر
کی وجہ سے بطریق القدرۃ علیہ ہو الثانی الحل پہلے نقض اجمالی تھا یعنی
مقدمہ معینہ پر گفتگو نہ تھی بلکہ مجملاً کہا گیا کہ تمہاری دلیل مجموعی طور پر باطل ہے

بحث ثانی الحل یعنی نقض تفصیلی پیش کیا یعنی مقدمہ معینہ پر گفتگو کی وہ
یوں کہ یہ جو مقدمہ ہے لزوم عجز کا یعنی اگر مقتضا ارادہ حاصل نہ ہو تو پھر عجز
لازم آئے گا اسے ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان عدم القدرة علی الامتناع
بالغیر یعنی ممتنع بالغیر محل قدرة ہی نہیں ہے بلکہ محل قدرة ممکنات صرفہ ہیں
چونکہ مقتضائے ذات وجود صفة تھا اس لئے اس کا عدم ممتنع بالغیر ہو جائیگا
کیونکہ اس صورت میں ذات کا اقتضاء علة تامہ ہے وجود صفة کا لہذا اس کا عدم
ممتنع بالغیر ہو تو اس پر قدرة کا نہ ہونا عجز نہیں ہے فانہ تعالی لا یقدر علی اعدام
المعلول مع وجود علة التامة ولا شك اب یہ اشکال واقع ہوا کہ اگر
الہین متعدد ہوں مثلاً دو ہوں تو ایک کا ارادہ ایک شئ کے وجود کے ساتھ
متعلق ہو تو اس کا وجود ضروری ہو جائیگا اور عدم ممتنع بالغیر ہو جائیگا لان
ارادة احد الالہین وجود شئ مثلا یحیل عدمه تو اس صورت میں
اس کا عدم محال ہو گا اگر اس کے عدم پر قدرة نہ ہو تو عجز لازم نہیں آئے گا۔
اجاب بعض الفضلا کہ ممکن ذاتی پر اس وجہ سے قادر نہ ہونا کہ کسی نے طریق
قدرة مسدود کر دیا ہے تو یہ عجز ہے جو منافی للالوہیة ہے اور اس میں شک
نہیں ہے کہ معلول ممکن کے اعدام پر قدرة نہ ہونا اس وجہ سے کہ وجود
معلول کی علة تامہ موجود ہے تو یہ وہی عجز ہے جو تعجیز غیر کی بنا پر آیا ہے
اور یہ منافی الوہیة ہے والجواب انا نفرض یہ جواب ایسا ہے کہ نقض اور حل
دونوں مرتفع ہو جائیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ہونا ممکن ہو تو
ان کے درمیان تمانع ممکن ہو جائیگا کہ انا نفرض التعلقین معًا یعنی دونوں
الٰہ کا تعلق بیک وقت فرض کرتے ہیں مثلاً ایک الٰہ حرکة زید کا ارادہ کرتا ہے
اور دوسرا اس کے سکون کا اور یہ دونوں ارادے ایک ہی وقت مخصوص میں
متعلق ہوں وھولا یمکن فی صورة النقض کیونکہ جس کو ذات بحث تقاضا

کرتی ہے وہ مقدم رہتا ہے اس پر جسکو تقاضا کرتی ہے بواسطہ ارادہ کے جب
یہ دونوں یعنی اقتضائے ذات اور اقتضاء ارادہ معاتو نہیں ہیں اس
لئے نقض توارد نہیں ہوگا اور حل بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت
تعلق ارادتیں خالص ممکن کے ساتھ ہورہا ہے کوئی ان میں سے ممتنع بالغیر
نہیں ہے وہ تو اس وقت ہوسکتا ہے جب ایک کا ارادہ اولاً تعلق پکڑے
وجود شئ کے ساتھ اور اس کا عدم محال ہوکر ممتنع بالغیر میں ہوجائے تو
یہ صورت یہاں نہیں ہے لہٰذا نہ نقض جاری ہوا نہ حل اذیکون کل من
التعلقین بالممکن الصرف اگر ایک ارادہ مقدماً تعلق پکڑتا تو اس کا
خلاف محال ہوجاتا جب یوں نہیں ہے تو دونوں ارادے ممکن صرف کے
ساتھ متعلق ہیں قولہ لا تضاد بین الارادتین ای لا تدافع بین
تعلقہما محشی نے لا تضاد کا معنی لا تدافع کے ساتھ کرکے اشارہ کیا کہ
یہاں تضاد لغوی معنی میں مستعمل ہے یعنی بمعنی المنافاۃ مطلقاً ہے اور
یہاں تضاد اصطلاحی مراد نہیں ہے لما سیجیٔ دوسرا اشارہ حذف مضاف
کی طرف کیا یعنی لا تدافع بین تعلقہما یعنی بین الارادتین سے مراد بین
تعلق الارادتین ہے کیونکہ کلام اسی میں ہے جیسے شارح کی ماقبل والی
عبارۃ کذا تعلق الارادۃ بکل منہما امر ممکن فی نفسہ بل التدافع
بین المرادین یعنی مرادین ایکدوسرے کیلئے مدافع ہیں لا تعلق الارادتین
ولم یرد بالتضاد معناہ الاصطلاحی یعنی یہاں تضاد سے معنی اصطلاحی
مراد نہیں ہے تضاد اصطلاحی کا معنی یہ ہے کہ دونوں متقابلین وجودی ہوں
اور ایک محل میں ایک جہۃ سے جمع نہ ہوسکیں ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف
نہ ہو لان حصول الضدین یعنی حصول ضدین دو الگ محل میں جائز ہے
اگر ان کے تعلق میں تضاد ہو بھی سہی تو پھر بھی صحۃ دلیل میں کوئی خلل واقع

نہیں ہوتا کیونکہ دونوں کا متعلق الگ الگ ہے کیونکہ ایک کا تعلق سکون سے
اور دوسرے کا تعلق حرکت سے ہے پھر جائز ہے کہ دونوں متعلّقین حاصل
ہوں تو دلیل تام ہو جائیگی تو نفی التضاد بینہما کی ضرورۃ نہیں ہے یہی کہا
محشی نے لان الضدین یجوز ان یحصلا فی محلین فلا حاجۃ الی نفیہ
وایضاً المانع من الاجتماع یعنی تضاد کے معنی اصطلاحی کے مراد ہونیکی
صورت میں یہ اشکال بھی وارد ہوتا ہے کہ اجتماع فی محلٍ واحدٍ سے مانع صرف
تضاد میں منحصر نہیں ہے بلکہ تضایف اور عدم و ملکہ اور ایجاب و سلب
بھی مانع من الاجتماع ہیں پھر صرف نفی تضاد کی کافی نہیں ہوگی امارۃ
الحدوث والامکان شارح نے کہا تعلق ارادتین میں تضاد اور تدافع
نہیں بل بین المرادین یعنی مرادین کے درمیان تدافع ہے تو اس وقت
دونوں مرادین حاصل ہوں تو فیجتمع الضدان وھو محال اولا یعنی دونوں
میں سے ایک کی مراد حاصل نہیں فیلزم عجز احدھما یعنی جسکی مراد
حاصل نہیں ہوگی تو اس کا عجز لازم آیا اور یہ عجز امارۃ وعلامۃ حدوث و
امکان ہے محشی نے کہا ای دلیلھما یعنی امارۃ سے مراد دلیل ظنی نہیں ہے
کیونکہ ظن مطالب یقینیہ میں مفید نہیں ہوتا علی الخصوص اثبات توحید میں تو
امارۃ سے مراد دلیل یقینی ہے اذ یلزمہ الاحتیاج یعنی بوقت عجز اسے
اپنے ارادہ کی تنفیذ میں احتیاج الی الغیر لازم آئیگا اور یہ محتاج ہوگا کہ غیر
اس کے طریق میں سد اور رکاوٹ پیدا نہ کرے اور احتیاج الی الغیر خواہ وجود
میں ہو یا ایجاد میں یا کسی اور شیٔ میں تو یہ نقص ہے جو واجب تعالیٰ میں مستحیل
ہے کیونکہ اس پر اجماع قطعی قائم ہے کہ واجب تعالیٰ نقص اور کمزوری سے
منزہ اور مقدس ہے لان وجوب الوجود معدن کل کمال ومُبْعد کل نقص
وعیبٍ فلا یکون العاجز واجباً فیکون حادثاً وممکناً ان قلت عدم حصول

المراد ان کان عجزا خلاصہ سوال یہ ہے کہ اگر ایک کی مراد کا عدم حصول مستلزم عجز ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ معتزلہ اللہ تعالیٰ کے عجز کے قائل ہوں لقولہم بان طاعۃ الفاسق مرادہ تعالیٰ کیونکہ معتزلہ قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ طاعۃِ فاسق اور ایمان کافر کا ارادہ رکھتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی یہ مراد حاصل نہیں ہے تو پھر معتزلہ کے نزدیک واجب تعالیٰ عاجز ہوگا۔ قلتُ العجز تخلف المراد عن المشیئۃ القطعیۃ الخ خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ معتزلہ واجب تعالیٰ کے عجز کے قائل نہیں ہے کیونکہ ارادہ ان کے نزدیک دو قسم ہے ایک ارادہ اور مشیئۃ قطعیہ جس کو وہ مشیئۃ قسروالجاً کہتے ہیں جس سے تخلف مراد نہیں ہو سکتا دوسری ہے مشیئۃ تفویضیہ جس سے تخلف جائز ہے اللہ تعالیٰ کی مشیئۃ تفویضیہ طاعۃ فاسق اور ایمان کافر کے ساتھ متعلق ہے جس سے تخلف مراد جائز ہے لہٰذا عجز لازم نہیں آئیگا جیسے آپ اپنے غلام کو کہیں کہ میں فلاں شئی کا تم سے ارادہ تو رکھتا ہوں لیکن تیرے اوپر جبر نہیں کرتا اگر غلام اس صورت میں اپنے آقا کے ارادے کے مطابق کام نہ کرے تو آقا کا عجز لازم نہیں آئیگا قولہ وھو لا یستلزم انتفاء المصنوع شارح نے لا یقال کے ساتھ یہ سوال پیش کیا تھا کہ لفسدتا کا ملازمہ قطعیہ ہے عادیہ نہیں ہے اور نہ حجۃ اقناعیہ ہے بلکہ ملازمہ قطعیہ ہے اور حجۃ یقینیہ ہے کیونکہ فساد سے مراد عدم تکوّن ہے یعنی اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو ان میں کل افعال کے اندر تمانع ممکن ہے تو جب جمیع افعال میں تمانع ہوا پھر ان میں سے کوئی ایک بھی صانع نہیں ہو سکے گا۔ لہٰذا کوئی مصنوع موجود نہیں ہوگی لانا نقول کے ساتھ اس کا جواب دیا کہ امکان تمانع صرف عدم تعدد صانع کو مستلزم ہے وھو لا یستلزم انتفاء المصنوع محشی نے اس کے متعلق کہا ہے لجواز ان یوجد باحدھما ابتداً یعنی امکان تمانع جو کہ محال ہے اس کو مستلزم ہوا ہے تعدد صانع تو صرف اسی کو یعنی تعدد صانع کو محال کہا جائیگا۔

یہ مصنوع کے بالفعل موجود نہ ہونیکو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ جائز ہے اور
ہوسکتا ہے کہ مصنوعات ابتداءً ایک صانع کے ارادہ سے وجود پذیر ہوتی ہیں
دوسرے کی جانب سے تمانع واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ امکان تمانع وقوع تمانع
کو مستلزم نہیں ہے تو دھو لایستلزم انتفاء المصنوع میں ضمیر ہو راجع ہوگی
امکان تمانع کی طرف خلاصہ جواب ہوا منع الملازمہ یعنی امکان تمانع انتفا مصنوع
کو مستلزم نہیں ہے محشی نے لجواز سے اس کی وجہ پیش کردی ہے کہ یہ جائز
ہے کہ ایک صانع نے ابتداً ان مصنوعات کی ایجاد کرلی اور دوسرے نے تمانع
نہیں کیا کیونکہ امکان تمانع مستلزم لوقوع التمانع نہیں ہے وھذا الجواب مبنی
یعنی یہ جواب اس پر مبنی ہے کہ عدم تکون سے مراد علی الظاہر المتبادر عدم
تکون بالفعل ہے اور اسی پر منع ملازمہ کیا گیا ہے کہ امکان تمانع عدم تکون
بالفعل کو مستلزم نہیں کیونکہ امکان تمانع وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے فمعنی
قولہ علی انہ یعنی ممکن ہے کہ اس جواب کی بنا ظاہر متبادر پر یعنی عدم تکون
بالفعل پر نہ ہو بلکہ جواب میں تفصیل کی جائے کہ اگر عدم تکون سے مراد عدم تکون
بالفعل ہو تو پھر جواب منع ملازمہ کے ساتھ ہے کہ عدم تکون بالفعل کو وقوع تمانع مستلزم ہے نہ کہ
امکان تمانع اور اگر عدم تکون سے مراد عدم تکون بالفعل نہیں بلکہ عدم تکون
بالامکان ہے تو ملازمہ تو مسلّم ہے کہ امکان تمانع مستلزم ہے امکان عدم تکون
کو لیکن اس لازم کا بطلان قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دلیل کا پیش کرنا
ضروری ہے جو کہ نہیں ہے فتدبر یعنی آپ تدبر کریں تاکہ معلوم ہو جائے کہ
علی انہ سے پہلے اور مابعد کا حاصل ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کہ
پہلے منع الملازمہ ہے اور بعد میں منع بطلان اللازم ہے قال فی شرح
المقاصد ان ارید بالفساد عدم التکون ای عدم التکون بالفعل کما ھو

الظاھر المتبادر فتتفسیرہ ان یقال لو تعدد الالٰہ خلاصہ یہ کہ اگر الٰہ متعدد ہوں تو پھر لازم آتا ہے کہ لم یتکون السماء والارض ای بالفعل یعنی تعدد الٰہ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ سماء اور ارض بالفعل پیدا نہ ہوتے حالانکہ یہ لازم باطل ہے کیونکہ سماء اور ارض بالفعل متکون ہیں تو ملزوم یعنی تعدد الٰہ باطل ہوگا اور وحدۃ الٰہ یقینی ہوگی وجہ ملازمہ یعنی تعدد الٰہ کی صورت میں کیسے لازم آتا ہے کہ سماء و ارض متکون بالفعل نہ ہوں تو اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا لان تکونہما یعنی اگر الٰہ متعدد ہوں تو پھر ارض وسماء کا تکون یا تو مجموع من حیث المجموع قدرتین کے ساتھ ہوگا یعنی دونوں الٰہ اکٹھے مل کر اپنی قدرت صرف کرکے زمین و آسمان کو پیدا کیا یا ہر ایک نے مستقلاً اپنی انفراد قدرت سے پیدا کیا یا صرف ایک نے متکون کیا دوسرے نے کچھ نہیں کیا یہ تین شقوق ہیں اور تمام کی تمام باطل ہیں کیونکہ شق اول میں لازم آتا ہے کہ کوئی الٰہ کامل القدرۃ نہیں ہے جو اکیلے کام کرسکتا بلکہ ہر ایک دوسرے کا محتاج ہوا تب تو مل کر کام کیا حالانکہ شان الٰہ یہ ہے کہ وہ کامل القدرۃ ہو اور ایجاد اشیاء میں کسی کی اعانت کا محتاج نہ ہو واما الثانی یعنی دوسری شق کہ ہر ایک نے اپنی اپنی قدرۃ مستقلہ کے ساتھ پیدا کیا تو اس صورت میں توارد علتین مستقلین ایک ہی معلول پر لازم آتا ہے اور یہ عند العقلاً باطل ہے واما الثالث یعنی صرف ایک ہی نے پیدا کیا سماء وارض کو دوسرے نے نہیں تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ ذاتِ الٰہ کا مقتضی کمال قدرۃ ہے اور مقدوریۃ کی مدار امکان ممکن ہے اور نسبۃ ممکنات الی الالٰھین المفروضین علی السویۃ ہے پھر صرف ایک کی قدرۃ سے متکون ہوں تو ترجیح بلا مرجح ہونا بالکل ظاہر ہے ویرد علیہ خلاصہ اشکال یہ ہے کہ شقوق ثلثہ مذکورہ میں جو تردید ہے یہ اگر تمانع فرضی کی صورت میں ہو تو حینئذٍ یرد منع الملازمۃ یعنی اگر الٰہ متعدد

ہوں تو عدم تکوّن ارض سمأ لازم نہیں آتا کیونکہ عدم تکوّن وقوعِ تمانع پر
لازم آتا ہے نہ کہ امکان تمانع پر اور وجود الٰہین وقوع تمانع کا مستلزم نہیں
ہے ہو سکتا ہے کہ ایک کے ارادہ سے متکوّن ہوں اور دوسرے کی جانب سے
تمانع واقع نہیں ہوا یا ایک نے اپنے ارادہ کے ساتھ ایجاد ارض وسمأ دوسرے
کی طرف تفویض کردی ہو بہرحال وجودھما ای وجود الالٰہین لا یستلزم
ذلك التقدیر ای وقوع التمانع الفرضی عقلاً واما علی الاطلاق یعنی شقوق
مذکورہ میں تردید اگر علی الاطلاق ہے یعنی تمانع کا اعتبار نہ کیا جائے فح یمکن
اختیار الاول یعنی ارض وسمأ کا تکوّن مجموع قدرتین سے ہے اور یہ کمالِ قدرۃ
کے بھی منافی نہیں ہے کیونکہ کمال قدرۃ کا تعلق بایں طور ہے کہ اس کا ارادہ بھی
ایسے ہے کہ کمال قدرۃ کا تعلق ایسے ہو کہ قدرۃ آخری کو بھی اس میں مداخلۃ ہو جیسے
استاد ابو اسحاق کے نزدیک افعال عباد مجموع قدرتین کے ساتھ واقع ہیں.
قدرۃ اللہ تعالیٰ و قدرۃ العبد کے ساتھ اگرچہ قدرۃ الٰہی کاملہ اور کافیہ ہے
لیکن اللہ تعالیٰ کا ارادہ افعال عباد کے ساتھ اس طرح متعلق ہوتا ہے کہ
قدرۃ عبد کو بھی اس میں مداخلۃ رہے اور اس صورۃ میں شق ثالث کا اختیار
کرنا بھی ممکن ہے وکذا یمکن اختیار الثالث یعنی یہ تکوّن ایک کے ساتھ ہو اور
ترجیح بلا مرجح بھی نہیں آتی کیونکہ ایک ارادہ کرتا ہے وجود اشیاء کا بواسطہ
قدرۃ آخر کے یا یہ کہ ایک الٰہ اپنے ارادہ کے ساتھ تکوین امور دوسرے کو تفویض
کر دیتا ہے تو مرجح خود اس کا ارادہ تفویضیہ ہو جائیگا یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ
ہر ایک مستقل بالایجاد ہو لیکن ایک ارادہ کرتا ہے وجود اشیا کا اور وہ اشیاء
اسی کا ارادہ کے ساتھ موجود ہوئیں اور دوسرا ان اشیائے کے وجود کا ارادہ کرتا ہے
نہ عدم کا لہٰذا فساد لازم نہیں آئیگا اور نہ توارد علیتین مستقلتین علی معلول واحد
لازم آئیگا والتحقیق[۱۹] فی ھذا المقام انہ ان حمل الایۃ یعنی اگر آیۃ کریمہ

لوکان فیھما الھۃ کو حمل کیا جائے علی نفی تعدد الصانع مطلقا ای
سواء کان مؤثراً بالفعل اولا یعنی اگر آیۃ سے مراد نفی تعدد الصانع مطلقا
ہو یعنی خواہ وہ صانع مؤثر فی السماء والارض ہو یا نہ ہو تو پھر فھی حجۃ اقناعیۃ
پھر یہ حجۃ اقناعیہ ظنیہ ہے اور ملازمہ عادیہ ہے خواہ فساد سے مراد عدم
تکون ہو یا اس نظام مشاہد سے نکل جانا ہو کیونکہ اگر فساد مذکور سے مراد
اگر فساد بالفعل ہو تو پھر منع ملازمہ ہو سکتا ہے کیونکہ محض تعدد صانع اس کو
مستلزم نہیں ہے لجواز الاتفاق علی ہذا النظام اور اگر فساد سے مراد فساد
بالامکان پھر انتفاء لازم پر منع ہو سکتی ہے فلا دلیل علی انتفاء ہ بل
النصوص شاھدۃ بطی السموات کما بینہ الشارح لکن الظاھر من
الایۃ نفی تعدد الصانع المؤثر فی السماء والارض یعنی آیۃ کریمہ سے ظاہر
یہ ہوتا ہے کہ صانع مطلق کے تعدد کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ ایسے صانع کی جو
مؤثر فی السماء والارض ہو اس کے تعدد کی نفی کرنی مقصود ہے حیث قال اللہ
تعالیٰ لوکان فیھما میں لفظ فی برائے ظرفیۃ نہیں ہے جو تمکن فی المکان کو
چاہتی ہے یہی مراد ہے محشی کی اذ لیس المراد التمکن فیھما یعنی فی الارض
وفی السماء میں تمکن بحسب المکانیۃ مراد نہیں ہے کیونکہ تمکن فی المکان سے
اللہ تعالیٰ منزہ و مقدس ہے لہٰذا مراد ہے التصرف والتاثیر فیھما اب معنی یہ
ہوگا لوکان الصانع المؤثر فیھما الھۃ لفسدتا فالحق ان الملازمۃ قطعیۃ
کیونکہ اس صورت میں تاثیر الٰھین فی الارض والسماء یا تو علی سبیل التوارد
ہوگی یعنی ہر ایک الٰہ مستقلاً علیحدہ علیحدہ طور پر موجود کرے یہ تو باطل ہے
کیونکہ توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد لازم آئیگا جو کہ باطل ہے
یا ان کی تاثیر علی سبیل الاجتماع ہوگی یعنی ان کا تکون مجموع قدرتین مؤثرین
کے ساتھ جب یہ دونوں الٰہہ صانع مؤثر تام القدرۃ ہیں تو ان کے درمیان

تمانع ہوگا تو تمانع کی صورت میں لازم آتا ہے دونوں مؤثر نہ ہوسکیں یا ایک
مؤثر نہ ہوگا تو لازم آتا ہے عدم وجود السمآء والارض والعدامہما کیونکہ جب دونوں
مؤثر نہیں ہیں تو بلا تاثیر ان کا وجود نہیں ہوسکتا یا صرف ایک الہ صانع نہ ہو
بوجہ تمانع کے تو اجتماع کی صورت میں جب ایک صانع نہ ہو جب کہ علۃ تو مجموع
قدرتین تھی تو انعدام جز لازم آیا اور انعدام جز کے ساتھ انعدام کل ہوجاتا ہے
تو جب علۃ منعدم ہے تو ان کا وجود بلا علۃ نہیں ہوسکتا اوالتوزیع
یعنی ان الہین مؤثرین کی تاثیر علی سبیل التوزیع والتقسیم ہو یعنی بعض اشیآ
میں مؤثر ایک الہٰ ہو دوسرے بعض میں دوسرا الہ ہو تو تمانع کی صورت میں
لازم آتا ہے کہ بعض اشیا میں جب ایک صانع نہ ہوا تو علۃ تامہ اس مصنوع
کی نہ رہی لہذا یہ بعض تو منعدم اور غیر موجود ہو یہی مراد ہے فیلزم العدام
الکل جب کہ تاثیر علی سبیل الاجتماع اوالبعض جبکہ تاثیر علی سبیل التوزیع
ہو عند عدم کون احدھما صانعا یعنی جب تمانع کی صورت میں لازم آئیگا
کہ ایک صانع نہ ہو جب ان دو میں کا ایک صانع نہ ہوا تو اجتماع والی صورت میں
جز علۃ منعدم ہوگئی تو جز کے انعدام کے ساتھ کل کا انعدام لازم آئیگا تو
یفسد العالم ای لم یوجد العالم کلاً اور اگر علی سبیل التوزیع والتقسیم
ہو تو تب تمانع ہوسکتا ہے تو بصورت تمانع ان دو میں سے احدھما صانع
نہ رہے تو اس صورت توزیع میں یہ احدھما نے جو اشیاء موجود کی ان
کی علۃ تامہ ختم ہوچکی یہی بعض اشیاء جن کا یہ احدھما صانع تھا تو وہ موجود
نہ ہوں جس کا یہ صانع تھا محشی کا قول فیلزم انعدام الکل یہ اس وقت ہے۔
جب صانع علی الاجتماع ہوں اوالبعض یہ علی سبیل التوزیع کی صورت
میں ہے عند عدم کون احدھما صانعا کیونکہ صورت اجتماع میں جز علۃ
منعدم ہو چکی ہے اور علی سبیل التوزیع میں انعدام بعض لازم آتا ہے کیونکہ

علی سبیل التوزیع میں اس بعض کا وہی صانع تھا جو تمانع کی وجہ سے صانع رہا اب یہ بعض لم یوجد میں آئیگا ویمکن ان توجہ الملازمۃ بحیث تکون قطعیۃ علی الاطلاق یعنی توجیہہ ملازمہ اس آیت میں ایسی ہو سکتی ہے جو تعدد صانع کی نفی علی الاطلاق کر دیوے خواہ صانع مؤثر بالفعل ہو اولا یوں کہا جائے کہ فساد سے مراد عدم التکون بالفعل ہے اب اگر واجب جس کی شان تاثیر وایجاد ہے یہ متعدد ہوں تو لازم آتا ہے کہ لم یکن العالم ممکنا فضلا عن الوجود یعنی تعدد واجب سے لازم آتا ہے کہ عالم سرے سے ممکن ہی نہ ہو موجود ہونا تو درکنار امکان ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب واجب جسکی شان یہ ہے کہ تام القدرۃ فی التاثیر والایجاد بالفعل ہو اور عالم ممکن ہو جس کے اندر بوجہ امکان مقدور بہ ہونیکی پوری صلاحیۃ واستعداد موجود ہے تو اس صورت میں تمانع ایسے واجبین قادرین کے اندر ممکن ہے اور امکان تمانع سے محال لازم آتا ہے کما مر فان امکان التمانع الخ یعنی امکان تمانع جو مستلزم محال ہے وہ مجموع امرین کو لازم ہے ایک تعدد واجب دوسرا امکان شئ من الاشیاء ان دو کے مجموع سے یہ محال امکان تمانع والا پیش آرہا ہے تو اس مجموع من حیث المجموع کو توڑنا پڑیگا یہ دونوں برقرار نہیں رہ سکتے یا تو تعدد واجب کو ختم کرو اور امکان اشیا باقی رہے اور یہی صورت مطابق نفس الامر ہے اور توحید ثابت ہے اگر تعدد واجب فرض کریں تو پھر امکان اشیاء ختم کرنا پڑیگا لہذا یہ عالم ممکن الوجود نہیں رہیگا پھر تو عالم وجود میں نہیں آسکتا تو عدم تکون لازم آتا ہے حالانکہ یہ لازم نفس الامر کے لحاظ سے باطل ہے لہذا تعدد باطل ہوگا اور توحید ثابت ہوگی قولہ منع انتفاء اللازم ان ارید بالامکان شارح نے کہا تھا کہ فساد

سے مراد عدم تکون بالفعل ہو تو پھر منع ملازمہ ہو سکتا ہے کیونکہ امکان
تمانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں ہے بجواز الاتفاق فان امکان التمانع
لایستلزم وقوعہ اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو پھر انتفاء لازم کو ہم
تسلیم نہیں کرتے لان عدم وجودہا ممکن بل واقع عند الحشر اسی پر محشی نے کہا
اگر عدم تکون بالامکان مع وجود علتہ التامہ مراد ہو تو تنوّالامر اب تقدیر
دلیل یوں ہوگی اگر دو صانع موجود ہوں تو ان کے درمیان تمانع کا امکان ہے
وہ یوں کہ ہر ایک صانع ارادہ کرے ایجاد مصنوع کا علی وجہ الاستقلال تو
ممکن ہے کہ مصنوع سرے سے موجود نہ ہو بوجود علتہ تامہ کے اور علتہ تامہ
ہر ایک کا ارادہ ہے کیونکہ یہ ممتنع ہے کہ دونوں کے ارادہ سے یا صرف
ایک کے ارادہ سے موجود ہو کما مر فتنوّ الامر ای امر الدلیل
فی کونہ حجۃ قطعیۃ لتحقق الملازمۃ وانتفاء اللازم قطعا ملازمہ
اس لئے کہ تعدد مستلزم ہے امکان التمانع کو اور امکان تمانع مستلزم ہے عدم
تکون بالامکان کو باوجود ہونے علتہ تامہ کے اور انتفاء لازم اس لئے کہ
عدم معلول مع وجود العلۃ التامۃ ممتنع والا لم یکن العلۃ التامۃ علۃً
تامۃً لکنہ بعید وجہ بُعد یہ ہے کہ فساد سے عدم تکون مراد لینا
اور وہ بھی بالامکان خلاف ظاہر ہے پھر یہ تقیید کہ مع وجود العلۃ التامۃ
یہ بھی بعید ہے قولہ فلا یفید الا الدلالۃ شارح نے استعمال لو پر
اعتراض نقل کیا ہے کہ کلمہ لو کا مقتضا یہ ہے کہ انتفاء ثانی زمان ماضی
میں بسبب انتفاء اول کے ہے جیسے لو جئتنی لاعطیتک تو اس
مثال میں انتفاء اعطا فی الماضی بسبب انتفاء مجیٔ کے ہے اور یہ دونوں
چیزیں ماضی میں ہیں اور مقررین وثابتین ہیں عند المخاطب بھی یعنی یہ صرف
اس پر دال ہے کہ ماضی میں انتفاء اعطاء کا سبب انتفاء مجیٔ ہے۔ یہ

طریق استدلال پر دال نہیں ہے تو آیۃ کریمہ کا مفہوم ہوگا کہ انتفاء فساد
فی الماضی کا سبب انتفاء تعدد ہے فی الماضی یہی کہا محشی نے فیلزم
ان یکون کلا الانتفاءین الماضیین مقررین یعنی انتفاء فساد اور
انتفاء تعدد مقررین ای ثابتین یعنی جو ثابت عند المخاطب ہیں لکن
یعلل یعنی صرف ثانی یعنی انتفاء فساد کی علۃ اور سبب بتلایا جارہا ہے
کہ وہ انتفاء تعدد ہے باعتبار ماضی کے یہ ہمارے مقصود اصلی پر دال نہیں
ہے لان المقصود بیان تحقق انتفاء الاول بحسب جمیع الازمنۃ بدلیل تحقق
انتفاء الثانی یعنی مقصود اس آیۃ سے استدلال کرنا تھا کہ انتفاء ثانی
یعنی انتفاء فساد دلیل ہے انتفاء اول کی بحسب جمیع الازمنۃ یعنی جیسے
قیاس شرطی میں انتفاء تالی یعنی انتفاء جزا سے استدلال ہوتا ہے
علی انتفاء المقدم والشرط بحسب جمیع الازمنۃ وہ مقصد حاصل نہیں ہو
رہا صرف یہ واضح ہو رہا ہے کہ انتفاء فساد ماضی میں انتفاء تعدد کے
سبب ہے حال اور مستقبل کے متعلق کوئی وضاحت نہیں لہذا ہوسکتا ہے
کہ مستقبل میں کوئی اور الہ ہو جائے جس سے تعدد ثابت ہو جائے اور فساد
بھی ہو جائے کیونکہ انتفاء مسبب کیلئے ہوسکتا ہے کہ کوئی اور سبب پیدا
ہو جائے جیسے نار جو سبب حرارۃ ہے اگر نار منتفی تو حرارۃ کا مٹ جانا
ضروری نہیں ہوسکتا ہے کہ دوسرا سبب دھوپ موجود ہوگئی ہے تو حرارۃ
باقی رہیگی حاصل سوال یہ ہوا کہ آیۃ کریمہ سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ انتفاء
فساد فی الماضی کا سبب انتفاء تعدد فی الماضی ہے۔ حالانکہ مقصود یہ ہے
کہ انتفاء فساد دلیل ہے انتفاء تعدد پر اور مفہوم سببیت سے یہ مقصود حاصل
نہیں ہوتا دوسرا یہ سببیت بھی صرف زمان ماضی کی واضح ہو رہی حال واستقبال کے متعلق
یہ نظم دال نہیں ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ انتفاء تعدد الٰہہ ہر زمان میں ہے ماضی

کی تخصیص نہیں شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ واقعی باعتبار لغت کے یہی مفہوم ہے لیکن اس کی استعمال برائے استدلال بھی ہوتی ہے۔ یعنی انتفاء جزا کو دلیل بنایا جاتا ہے انتفاء شرط پر بحسب اصطلاح منطق انتفاء تالی سے استدلال کیا جاتا ہے انتفاء مقدم پر لہٰذا یہ برائے استدلال ہے نہ کہ برائے بیان سبب جیسے لوکان العالم قدیما لکان غیر متغیر لکن العالم لیس لغیر متغیر فثبت منه ان العالم لیس بقدیم اور دلالۃ علی تعیین زمان بھی نہیں ہوتی بلکہ علی الاطلاق ہوتی ہے ماضی حال استقبال میں برابر برقرار رہتی ہے اگر تسلیم کیا جائے کہ دال علی الماضی ہے تو انتفاء تعدد فی الماضی یہ سبب ہے انتفاء فساد کا فی الماضی تو مستقبل میں جو الٰہ ظاہر ہو کر موجب فساد ہو تو یہ الٰہ مستقبل کی پیداوار ہو کر حادث ہوگا۔ والحادث لا یکون الٰھًا واجبًا اسی جواب ثانی کو محشی نے واضح کیا ولو سلم الدلالة علی تعیین الماضی تمّ المقصود ایضًا لان الحادث لا یکون اِلٰھًا

تمت الحاشیة المسماة بالتحریر المثالية

الی مقام الدرس

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید الرسل و سائر الانبیاء والمرسلین